نهاية الدراية

في شرح الكفاية

تأليف

آية الله العظمى المحقق الكبير

الشيخ محمد حسين الأصفهاني

المتوفى سنة ١٣٦١ هـ

٤

تحقيق

مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث

بسم الله الرحمن الرحیم

نهایه الدرایه فی شرح الکفایه [آخوند خراسانی] (طبع جدید)

کاتب:

محمد حسین غروی اصفهانی (کمپانی)

نشرت فی الطباعهٔ:

موسسه آل البیت (علیه السلام) لاحیاء التراث

رقمی الناشر:

مرکز القائمیهٔ باصفهان للتحریات الکمبیوتریهٔ

الفهرس

نهایه الدرایه فی شرح الکفایه [آخوند خراسانی] (طبع جدید) المجلد ۴

اشاره

سرشناسه : اصفهانی، محمدحسین، ۱۳۲۰ - ۱۲۵۷

عنوان و نام پدیدآور : نهایه الدرایه فی شرح الکفایه [آخوند خراسانی]/ تالیف محمدحسین الاصفهانی؛ تحقیق ابوالحسن القائمی

مشخصات نشر : قم: موسسه آل البیت(علیهم السلام) لاحیاآ التراث، ۱۴ق. = - ۱۳.

مشخصات ظاهری : ج ۶

شابک : ۹۶۴-۵۵۰۳-۴۰-X۴بها:۲۲۰۰ریال(ج.۴) ؛ ۹۶۴-۵۵۰۳-۳۹-۶۶S

یادداشت : فهرست نویسی براساس جلد چهارم: ۱۳۷۳

یادداشت : جلد دوم (۱۴۱۴ق. = ۱۳۷۲)؛ بها: ۲۵۰۰ ریال

یادداشت : عنوان عطف: نهایه الدرایه.

یادداشت : کتابنامه به صورت زیرنویس

عنوان عطف : نهایه الدرایه.

عنوان دیگر : کفایه الاصول. شرح

موضوع : آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، ۱۳۲۹ - ۱۲۵۵ق. کفایه الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع : اصول فقه شیعه

شناسه افزوده : آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، ۱۳۲۹ - ۱۲۵۵ق. کفایه الاصول. شرح

شناسه افزوده : قائمی، ابوالحسن، مصحح

شناسه افزوده : موسسه آل البیت(علیهم السلام) لاحیاآ التراث

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸/آ۳ک ۷۰۲۱۲۴ ۱۳۰۰ی

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : م ۷۳-۳۲۱۶

ص :۱

اشاره

[مقدمه]

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

الحمد للّه منتهى الحمد و غايته،و الصلاه و التسليم على نبيّه الأمين،و رسوله المصطفى على طول الأزمنه و الدهور محمّد صلّى اللّه عليه و آله و سلّم،و على أهل بيته الأمناء المعصومين،حجج اللّه تبارك و تعالى على العالمين.

و بعد:

فإنّ مؤسستنا إذ تقوم بنشر هذا الكتاب القيّم-و الذى رافقت مسأله نشره فتره تأخير قهريه مبعثها حصولنا لاحقا على نسخه المؤلّف بخطّه الشريف، فاضطرّ المحقّق بعد إتمام عمله إلى مراجعته على هذه النسخه ابتغاء الحصول على النصّ الأصحّ-فإنّها تتقدّم بجزيل الشكر و الامتنان لمحقّق الكتاب سماحه حجّه الإسلام و المسلمين الشيخ أبو الحسن القائمى على ما بذله من جهود صادقه و متواصله فى إنجاز هذا العمل و إخراج الكتاب بحلّته المحقّقه الجديده.

و كذا فإنّا ندين بالعرفان لكلّ الجهود المخلصه و الكبيره التى بذلت من قبل بعض الإخوه الأفاضل و بأشكال مختلفه فى إتمام هذا العمل.

وفّق اللّه تعالى جميع العاملين فى نشر و إحياء تراث العتره الطاهره،و تقبّل أعمالهم،إنّه سميع مجيب.

مؤسسه آل البيت عليهم سلم لاحياء التّراث

مباحث الاصول العملیه

اشاره

ص: ۷

[تعریف الاصول العملیه و انها داخله فی علم الاصول]

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

۱-قوله(قدّس سره):و هی التی ینتهی إلیها المجتهد بعد الفحص (۱)..الخ.

توصیف القواعد المزبوره بما أفاده(قدس سره)لادراجها فی المسائل الاصولیه،و لا خراج القواعد العامه الفقهیه:

أما إدراجها فی المسائل الاصولیه؛فلأن مضامینها و ان کانت بنفسها أحکاما مستنبطه،کاثبات الاباحه الشرعیه،أو رفع الحکم الشرعی،أو جعل الحکم المماثل لما أیقن به،أو کانت اعتبارات شرعیه،أو عقلیه غیر منتهیه إلی حکم تکلیفی شرعی،کالبراءه العقلیه أو رفع المؤاخذه شرعا،أو المنجزیه العقلیه أو الشرعیه و لو بجعل الیقین السابق منجزا للحکم فی اللاحق.

إلاّ أنّها علی أیّ تقدیر لا تقع فی طریق الاستنباط،فلا بد من تعمیم القواعد الاصولیه إلی ما یقع فی طریق الاستنباط،و ما ینتهی إلیه المجتهد بعد

ص: ۹

۱- ۱) کفایه الأصول۳۳۷/.

الفحص عن الدليل على حكم العمل.

و أمّا إخراج القواعد الفقهيه،كقاعده ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده،أو سائر قواعد أبواب المعاملات،أو العبادات فلأنّها قواعد لا ينتهى إليها أمر الفقيه بعد الفحص عن الدليل على حكم العمل،بل هى أحكام كليه ابتدائيه للعمل،لعدم ترتبها على الشيء بعنوان كونه مجهول الحكم.

و حيث إن الاصول العمليه مما ينتهى إليه امر المجتهد بعد الفحص عن الدليل،فلا محاله تختص بالمجتهد،إذ ليس من شأنه الفحص عن الدليل إلّا المجتهد.

فبهذه الخصوصيه تمتاز هذه القواعد عن سائر القواعد،و تختص بالمجتهد دون غيرها هذا.

و التحقيق ما مرّ فى أوائل الجزء الأول من التعليقه (۱)،و فى أول حجّيه خبر الواحد (۲)أن تعميم القواعد إلى الممهده للاستنباط،و إلى ما ينتهى إليه أمر المجتهد يقتضى فرض غرض جامع بين الغرضين،لئلا يكون علم الاصول علمين،لتعدد العلم بتعدد الغرض فى المورد القابل.

مضافا إلى أن هذا التعميم،و إن كان يجدى فى إدراج الاصول العمليه الشرعيه.

إلا أنه لا يجدى فى دخول مباحث حجيه الامارات سندا و دلاله فى علم الاصول،لأنها ليست مما ينتهى إليه أمر المجتهد بعد الفحص عن الدليل،بل هى الأدله على حكم العمل،و ليس العمل بمقتضياتها منوطا بعدم التمكن من تحصيل العلم.

ص: ۱۰

۱- ۱) نهايه الدرايه ۱:التعليقه ۱۳.

۲- ۲) نهايه الدرايه ۳:التعليقه ۹۱.

و التحقیق:أن الحجیه إمّا بمعنی الوساطه فی اثبات الواقع عنوانا أو اعتبارا،و إمّا بمعنی الوساطه فی إثبات الواقع أثرا و تنجزا.

و المبحوث عنه فی علم الاصول وساطه الخبر و نحوه بأحد الوجوه.

و المبحوث عنه فی علم الفقه قیام الواسطه علی إثبات الحکم لا وساطتها.

و علیه،فالعلم المأخوذ فی حد الفقه-حیث قیل:إنه علم بأفعال المکلفین من حیث الاقتضاء و التخییر-أعم من العلم الوجدانی و العلم التنزیلی،بل أعم من العلم بالحکم و قیام المنجز علی الحکم.

نعم،فیما لیس له جهه الکاشفیه و المرآتیه لیس له عنوان الوساطه للاثبات،فلا بد من تعمیم الحجیه إلی مطلق المنجزیه و المعذریّه.فیدخل البحث عن منجزیه الاحتمال،و عن معذریه الجهل أیضا فی المسائل الاصولیه.

إلا أنه یبقی خصوص البراءه الشرعیه بمعنی رفع الحکم أو ثبوت الاباحه علی حاله.

اذ لا وساطه فی الاثبات اصلا،و لا معذریه شرعا حتی یندرج تحت قیام الحجه علی حکم العمل.

و لا بأس بالاستطراد فی مثله.

و أما حدیث اختصاص (۱)مفاد الاصول العملیه بالمجتهد،لکونه ممن (۲)یتفحص عن الحجه علی حکم العمل،دون سائر القواعد الفقهیه العامه، فانها تعم المجتهد و المقلد.

فتحقیق الحال فیه أن عناوین موضوعات هذه الأحکام الکلیه،و وجوب تصدیق العادل،و وجوب الأخذ بالراجح من الخبرین،أو التخییر بینهما،و إن

۱- ۱) کما عن المحقق النائینی(قده)فی فوائد الاصول ۴/۳.

۲- ۲) و الصحیح:من.

كانت مختصه بالمجتهد،فانه الشاك فى الحكم و هو المتيقن بحكم فى السابق، و الشاك فيه فى اللاحق و هو من أتاه النبأ،و من جاءه الحديثان المتعارضان،دون المقلد فى كل ذلك،فيتوهم اختصاص تلك الأحكام به دون سائر القواعد الفقهيه العامه.

إلاـ أن مفاد تلك الأحكام الكليه،إما جعل الحكم المماثل،أو جعل المنجزيه و المعذريه،و ربما لا يكون للواقع مساس به حتى يتعلق به حكم فعلى مماثل أو يتنجز الواقع عليه على تقدير الاصابه،و يعذر عنه على تقدير الخطأ، فما معنى اختصاصه به؟

و دعوى أن فتوى المجتهد المستنده إلى حجه شرعيه بمنزله الخبر مع الواسطه،تكون حجه على ثبوت الحجه فى حق المكلف.

مدفوعه:بأنها تجدى فيما إذا كانت مستنده إلى الخبر و نحوه،لا فى مثل الاستصحاب المتقوم باليقين و الشك،مع أن المكلف لا يقين له و لا شك،و المجتهد لا تكليف له و إن أيقن و شك.

فالتحقيق:أن ما تضمّنه الأمارات أو الاصول العمليه من التكاليف الثابته لذات الفعل،أو له بوصف كونه مجهول الحكم حكم عملى للمكلف الذى له مساس به.

لكن المقلد حيث إنه لا يتمكن من استنباطه من دليله،أو لا يتمكن من تطبيقه على مصداقه،إذ لا يعلم كونه لا حجه عليه إلا بعد الفحص عنها ينوب عنه المجتهد بأدله وجوب التقليد،و جواز الافتاء فى أعمال رأيه و نظره فى استنباط الحكم من دليله،أو فى تطبيقه على مصداقه.

فالمجتهد هو الموضوع عنوانا،و المقلد هو الموضوع لبّا.و مجىء الخبر إلى المجتهد منزّل منزله مجيئه إلى المقلد،و يقينه و شكه بمنزله يقين المقلّد و شكه،و إلاّ لكان إيجاب اتباع رأيه لغوا مع عدم تحقق موضوع الحكم.

ص:١٢

فالحكم المستنبط،أو الحكم الكلى الذى يراد تطبيقه على مورده لا يختص بالمجتهد،بل المقدمات المؤديه إلى استنباطه،أو إلى تطبيقه هى المختصه بالمجتهد.

فكما أن اختصاص مقدمات الاجتهاد و الاستنباط لا يوجب اختصاص الحكم المستنبط بالمجتهد،كذلك اختصاص الفحص- عن الحجه المحقق لموضوع الحكم فعلا-به لا يوجب اختصاص ذلك الحكم الكلى الذى لا ينطبق على مصداقه إلا بالفحص المحقق للمصداق بالمجتهد.

و مما ذكرنا تبين أنه لا امتياز للاصول العمليه عن القواعد الفقهيه،فان اختصاص تطبيقها على مصاديقها-بالفحص المحقق لمطابق موضوعها الكلى- بالمجتهد من حيث كونه أهل الخبره بالتطبيق لا يوجب إدراج هذه المسائل فى علم الاصول دون غيرها،لأن خبره تطبيق القواعد العامه الفقهيه أيضا تحتاج إلى مقدمات نظريه تختص بالمجتهد.

و قد عرفت أن هذه الخصوصيه لا يوجب كون هذا الحكم الكلى العملى حكما أصوليا،لا حكما فقهيا،بل الكل بناء عليه قواعد فقهيه.غايه الأمر أن هذه القواعد قواعد عامه لا تختص بباب دون باب،بخلاف تلك القواعد،فانها ربما تختص بباب الطهاره،أو بباب الصلاه أو بخصوص باب البيع،أو غيره، أو بأبواب العبادات مطلقا أو بابواب المعاملات.

و هذا التعميم و التخصيص لا يوجب خروج المسأله عن كونها فقهيه،و لا دخولها فى المسائل الاصوليه.

نعم بناء على ما ذكرنا،فالكل من القواعد الممهده لاستنباط الحكم الشرعى،إلا ما لا بأس بالاستطراد فيه،كالبراءه الشرعيه بمعنى الاباحه و رفع الحكم لا بمعنى المعذريه شرعا.

ص :۱۳

۲-قوله(قدس سرّه):مع جريانها فى كل الأبواب (۱)...الخ.

شأن مسائل العلم،و ان كان كليه المبحوث عنه،حيث لا يبحث عن الجزئى فى العلوم،إلا أن عمومه لجميع الأبواب غير لازم،و تخصيص القواعد الاصوليه بالعامه لجميع الأبواب بلا مخصص،بل بعض مسائلها لا يجرى إلا فى العبادات مثلا.

و تقدم رتبه العلم الأعلى على الأدنى لا يستدعى إلاّ تقدم كل جزء من الأعلى على ما يناسبه من الأدنى،لا على جميع أجزاء العلم الأدنى حتى يجب عمومه لجميع أبوابه.فتدبر.

و فى هامش الكتاب لشيخنا العلامه(رفع اللّه مقامه)فى بيان توهّم خروج قاعده الطهاره مطلقا عن المسائل الاصوليه وجه آخر مع جوابه منه(قدس سره).

قال(قدس سره):لا يقال:إن قاعده الطهاره مطلقا تكون قاعده فى الشبهه الموضوعيه،فان الطهاره و النجاسه من الموضوعات الخارجيه التى يكشف عنها الشرع.

فإنه يقال:أولا نمنع ذلك،بل إنهما من الأحكام الوضعيه الشرعيه،و لذا اختلفتا فى الشرائع بحسب المصالح الموجبه لشرعهما كما لا يخفى.

و ثانيا:أنهما لو كانا كذلك فالشبهه فيهما فيما كان الاشتباه لعدم الدليل على إحداهما كانت حكميه؛فانه لا مرجع لرفعهما إلا الشارع،و ما كانت كذلك ليست إلا حكميه،انتهت عباراته(قدس سره).

قلت:أما الجواب الأول،فتقريبه أن ما يقابل الطهاره من النجاسه

۱- ۱) كفايه الاصول۳۳۷/.

و الحدث،لو كان أمرا واقعيا خارجيا لكان من جمله المقولات الواقعيه.

و ما يحتمل منها ليس إلا مقوله الكيف القائم بالجسم فى النجاسه، و الكيف القائم بالنفس فى الحدث،لما هو المعروف بينهم من أنه حاله معنويه، و ليس بعد الجسم محل يقوم به الحدث إلا النفس،و كلاهما مشكل.

أما الكيف القائم بالجسم،فمن الواضح أن المتنجّس ينجس بالذات على ما هو عليه من جواهره و أعراضه،من دون عروض كيف حقيقى عليه، ليكون مطابق ماهيه النجاسه،و ليس من شرط الملاقاه أن يستصحب أجزاء من النجس بالذات،أو عرضه القائم به،و لو فرض لحوق شيء منه،فزواله محسوس بغير الماء أيضا،فلا معنى لبقاء أمر عينى فى المحل.

و أما النجس بالذات من الأعيان المعروفه من البول و الغائط و الميته و الكافر و غيرها،فهى مع ما يشاكلها من الأعيان الطاهره فى الصوره النوعيه و الشخصيه و الاعراض القائمه بهما على حد سواء.

فالدم مما له نفس سائله،و ما ليس له نفس سائله،و الميته منهما،و البول و الغائط من مأكول اللحم،و غيره،و بدون الكافر،و المسلم كلها فى جواهرها و أعراضها حسّا و عيانا على حد سواء،فما ذلك الكيف القائم بالجسم المختص بالنجس،أو المتنجس.

و أما الكيف النفسانى القائم بالنفس فى الحدث،فالأمور القائمه بالنفس:

تاره من الصور العلميه من الاعتقادات الصحيحه التى هى كمال النفس او الاعتقادات الفاسده التى هى نقصها،أو غيرهما مما ليس كمالا و نقصا بهذا المعنى،و ان كان فعليه التعقل بمعنى آخر كمال الجوهر العاقل.

و اخرى من الملكات الفاضله و الاخلاق الرذيله

و ثالثه من مبادئ صدور الفعل الاختيارى.

و الحدث ليس شيء منها جزما؛إذ المحتمل هو كونه حاله رذيله توجب

البعد.

مع أن الجنابه حاله تحصل للنبی و الوصی و المؤمن،و حاشاهم من اتصاف نفوسهم الکامله بصفه نقص أو خلق رذیل.مع ان خروج المنی،أو مس المیت، أو النوم لا یوجب حدوث خلق رذیل فی النفس،بل ربما تقع هذه الأمور علی وجه العبادیه المکمله للنفس.

مع أن الملکه الرذیله النفسانیه لا تزول بالغسل و الوضوء،بل بضد تلک الحاله،و لعله لذا ورد عنهم(علیهم السلام)إن المؤمن لا ینجس،و إن الوضوء و الغسل من حدود اللّه تعالی (۱).

و علیه فیدور الأمر فی الطهاره و ما یقابلها بین أن یکونا حکمین تکلیفیین، أو أمرین انتزاعیین من الحکم التکلیفی،أو من غیره،أو اعتبارین وضعیین شرعیین،علی ما نراه من اعتبار معنی مقولیّ أو غیر مقولی،کما فی اعتبار الملکیه،أو اعتبار الوضع و الارتباط بین اللفظ و المعنی.

و قد ذکرنا فی غیر مقام:أن مفاهیم هذه الألفاظ غیر مفاهیم وجوب شیء و إباحه شیء،فلا یصح حمل إحداهما علی الأخری بالحمل الذاتی و لا بالحمل الشائع،فلا وجه لجعلهما عین الحکم التکلیفی،و أن قیام الأمر الانتزاعی بمنشئه یصحح حمل العنوان المأخوذ منه علیه،علی حد قیام شیء بشیء انضماما.

مع أنه لا یصح حمل العنوان المأخوذ من الطهاره و ما یقابلها علی الحکم، بل علی متعلق الحکم،کما لا یصح انتزاعهما من الأسباب للوجه المزبور،و أما انتزاعهما عن الأعیان أو عن البدن أو النفس،فقد عرفت ما فیه آنفا.

ص :۱۶

۱- ۱) المحاسن ۱:۱۳۳،باب خلق المؤمن من طینه الانبیاء،و عنه بحار الانوار ۱۲۷/۸۰،و إلیک نص الروایه:عن زراره و محمد بن مسلم،عن أبی جعفر علیه السلام،قال:إنّما الوضوء حدّ من حدود اللّه لیعلم اللّه من یطیعه و من یعصیه،و إنّ المؤمن لا ینجسه شیء،إنّما یکفیه مثل الدهن.

فلم يبق إلاـ اعتبـار الطهـاره و النجـاسه و الحـدث فی عين أو شـخص،علی حـدّ اعتبـار المالكيه و المملوكيه لمصـلحه تـدعو الی اعتبارها.

و يمكن أن يقال:إن النجس و ما يساوقه مفهوما-كالرجس و الدنس و القذر-ما يوجب تنفّر الطبع فی قبال الطاهر الذی ليس فيه مـا يوجب تنفر الطبع،و تنفر الطبع ليس إلاـ بلحـاظ عـدم الملاـءمه لقوه من القوی،فما فيه رائحه منتنه غير ملائم للشامه،و ما كان كريه المنظر غير ملائم للباصره،و ما كان مرّا للذائقه،و ما كان خشنا للامسه،و هكذا بالاضافه إلی القوی الباطنه.

و اقتضـاء شـیء لتنفر الطبع السـليم أمر واقعی لاـ يزيـد فی الوجود علی المقتضـی،بـل هو ذاتی المقتضـی إذا قلنـا بأن خصوصـيه الفاعليه و الاقتضاء فی الفاعل و المقتضـی ليست من الكيفيات الاستعداديه بل ذاتی العله،كما عليه بعض الأكابر (۱)،و إلا كانت داخله فی الكيفيات الاستعداديه.

و من الواضح أن اقتضاءات الاعيان الخارجيه المحسوسه لآثار موجبه لتنفر الطبع تختلف بالاضافه إلی الأشخاص علما و جهلا.

فالجاهل و إن لم يتنفر طبعه لتقوّمه وجدانا بالادراک،لكن عدم فعليه تنفر الطبع لا ينافی وجود الاقتضاء واقعا.

و حيث إن الطهاره و ما يقابلها بهذا المعنی،فهما من المعانی العامه التی لا تختص بالاعيان الخاصه.

بل القلب المشـحون بالعقائـد الباطله نجس خبيث،فيوجب تنفر الطبع السـليم و العقل المسـتقيم،فانها نقص للنفس،و هو مما يتنفر منه الطبع،و ازالتها

۱- ۱) الأسفار الأربعه ۲/۲۲۶.

بضدها تطهيرها.

و كذلك اتصاف النفس بالملكات الرذيله،و كذا اتصاف الشخص بالأعمال القبيحه.

و لعله إلى كل ذلك يشير قوله تعالى إِنَّما يُرِيدُ اللّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً (۱)فإن الغرض أرجاس الجهاله و الملكات الرذيله و الاعمال القبيحه،و كذا ما فى الزياره(لم تنجسك الجاهليه بأنجاسها) (۲)، و كذا ما فى الخبر(بئس العبد القاذوره) (۳)أى الذى موصوف بأنجاس الاعمال القبيحه.

و هكذا و بهذا الاعتبار تكون التوبه مطهره للعاصى،و إجراء الحد مطهرا للزانى مثلا،كما أطلق عليهما التطهير.

و عليه فلا استبعاد فى اقتضاء الأعيان المعروفه بالنجاسه لآثار توجب تنفر الطبع عند الالتفات اليها.

و حيث إنها توجب مباشرتها باعيانها تأثرا نوعا بما يوجب تنفر الطبع، فطريق تطهيرها إزالتها بالماء و نحوه،فلذا اختصت من بين سائر الموجبات للتنفر بعنوان النجاسه،و تعرضوا لها فى الفقه.

نعم لا نضايق من كونها اعتباريه فى بعض الموارد،كما فى ملاقاه بدن الكافر،حيث يدعى القطع بعدم اقتضاء نوعىّ لبدنه أثرا خاصا،إلا أن معاشرته حيث توجب اكتسابات توجب تنفر الطبع،فتأكيدا للزجر عن معاشرته اعتبرت النجاسه فى مباشرته لحكمه نوعيه،لا لتأثير من بدنه فى بدن

۱- ۱) الاحزاب:۳۳.

۲- ۲) الكافى ۶:۴۳۹ ح ۶،مصباح المتجهد:۶۶۴.

۳- ۳) وسائل الشيعه ۶/۶:۵.

الغیر.هذا کله فی الطهاره و النجاسه.

و أما الطهاره و الحدث،فالکلام فیهما من حیث کونهما وجودیین أو أحدهما وجودیا و الآخر عدمیا،و معنی کون(الطهاره نورا و الحدث ظلمه)یحتاج إلی مجال واسع،ربما یخرج تفصیل القول فیه عن وضع التعلیقه.

و أما الجواب الثانی،فهو تام ربما نتکلم فیه فی موضع مناسب له.

***

ص :۱۹

[أصاله البراءه]

اشاره

۳-قوله(قدس سره):لو شك فی وجوب شیء أو حرمته و لم تنهض (۱)...الخ.

ذكر قدس سره فی هامش الكتاب فی وجه الجمع بین هذه المسائل فی مسأله واحده ما محصّله:أنه لا حاجه إلی عقد مسائل متعدده بعد الاتحاد فی ما هو الملاك،و ما هو العمده من الدلیل علی المهم إلی آخر ما أفاده(قدس سره).

و لیعلم أن المسائل عباره عن القضایا المشتركه فی غرض واحد دوّن لأجله العلم،و تعدد القضایا بما هی بتعددها موضوعا أو محمولا أو هما معا.

و الواسطه فی الثبوت و الواسطه فی الاثبات لا دخل لهما بالقضیه،فلا یكون وحدتهما و تعددهما موجبا لوحده القضایا و تعددها.

و غرضه(قدس سره)لیس وحده الواسطه ثبوتا و إثباتا،بل وحده الجهه التقییدیه المقومه لموضوعیه الموضوع بحسب الدلیل المتكفل لهذا الحكم المجعول.

بیانه:أن كل محمول ثابت لموضوع:إما یكون من الأمور الواقعیه الغیر المتوقفه علی جعل جاعل،كالمحمولات المبحوث عنها فی علم المعقول من إمكان شیء،أو امتناعه،أو وجوبه،و من جوهریه شیء أو عرضیته،و أشباه ذلك،فالموضوع لتلك المحمولات واقعی،لا بجعل جاعل.

و اما یكون من الامور الجعلیه،كوضع ماده كذائیه لمعنی خاص أو هیئه كذائیه لمعنی خاص،فان الموضوع هی الماده الشخصیه أو الهیئه النوعیه بحسب ما جعله الواضع،و كالاحكام الكلیه المترتبه علی الموضوعات الخاصه بحسب جعل الشارع،فان المحمول حیث إنه شرعی،فالاعتبار بما جعله

۱- ۱) كفایه الاصول۳۳۸/.

موضوعا لحكمه بحسب لسان الدليل،مثلا الموضوع للحكم الاستصحابی مع اختلاف السنه أدلته،حیث إن التعبیر عنه وقع تاره بقوله(لا تنقض الیقین بالشک) (1)،و أخری(لا یدخل الشک فی الیقین) (2)،و ثالثه(یمضی علی یقینه) (3)و هکذا لیس إلا ما أیقن به سابقا،و حکمه الحکم المماثل لما أیقن به،أو لحکم ما أیقن به.

و هکذا بالاضافه إلی حجیه الخبر مع اختلاف الادله عنوانا لیس موضوعها إلا ما أخبر به العادل،أو الثقه،و محمولها الحکم المماثل لما أخبر به، و تعدد المتیقن فی الأول،و تعدد المخبر به فی الثانی لا یوجب تعدّد الجهه التقییدیه العنوانیه المأخوذه من الأدله،فلا یوجب تعدد المسأله.

فکذا فیما نحن فیه،فان أدله البراءه الشرعیه و إن اختلفت من حیث رفع ما لا یعلمون تاره،و وضع المحجوب أخری،و کون الناس فی سعه مما لا یعلمون ثالثه و هکذا:إلا أن الموضوع الجامع بین الکل لبّا لیس إلا ما لم یعلم حکمه،و محموله رفع ذلک الحکم،و تعدد مصادیق ما لم یعلم حکمه من حیث الوجوب،أو الحرمه،أو الالزام المطلق،فضلا عن تعدد اسباب الجهل بالحکم، لا یوجب تعدد الجهه التقییدیه العنوانیه لموضوع الحکم الشرعی المأخوذ من الشارع بحسب لسان دلیله.

إلا أن عذر الشیخ الأعظم(قدس سره)فی عقد مسائل متعدده أنه لم یقع نزاع فی رفع الحکم مطلقا و عدمه مطلقا،بل النزاع وقع فی خصوصیات ربما یکون المخالف فی إحداها موافقا فی الأخری،کما عن الاخباریین فی الشبهه

1- 1) وسائل الشیعه 8:3/216،عن الکافی 352/3.

2- 2) وسائل الشیعه 8:3/216،عن الکافی 352/3.

3- 3) وسائل الشیعه 1:6/246،عن الخصال 19/2.

التحريميه،فانهم يقولون بالاحتياط فيها،دون الشبهه الوجوبيه،بل ربما يوجد التفصيل فى كل منهما بين ما لا نص فيه،أو ما أجمل فيه النص.

و إلا-فلو بنينا على ملاحظه الميزان المزبور الموافق لتدوين مسائل العلم، لزم جعل البراءه الشرعيه مطلقا مسأله مستقله،من دون فرق بين الشبهات البدويه،أو المقرونه بالعلم الاجمالى،سواء كان الترديد بين المتباينين،أو الأقل و الأكثر،بأن يقال:هل الحكم المجهول مرفوع مطلقا،سواء كان وجوبا،أو تحريما،نفسيا أو غيريا أو منتزعا من الوجوب النفسى،كالجزئيه و الشرطيه فى باب الأقل و الأكثر،و سواء كان الجهل مقرونا بالعلم الاجمالى أم لا.

فمن يختار البراءه فى الجميع يقول برفع الحكم مطلقا،و من لا-يقول بها فى الجميع يقول بعدم رفع الحكم مطلقا،و من يختار البراءه فى بعض دون بعض لأى وجه،سواء كان من جهه قصور الدليل عن الشمول أو لورود الدليل على خلافه،يكون مفصلا فى المسأله.فتوجد حينئذ تفاصيل كثيره،كما فى مسأله الاستصحاب،و اللّه أعلم بالصواب.

***

ص:٢٢

[الاستدلال بالكتاب على البراءه فى الشبهات الحكميه]

۴-قوله(قدس سره):و فيه أن نفى التعذيب قبل إتمام (۱)...الخ.

يمكن أن يقال:إن الآيات و الروايات الداله على الثواب و العقاب ظاهره فى الاقتضاء،لا الفعليه،فكذلك ما دل على النفى ظاهر فى الاقتضاء بقرينه المقابله.كما أن الأمر كذلك فى جميع القضايا الوارده فى بيان الخواص و الآثار، فقولهم السم قاتل،و السنا مسهل،و النار محرقه،و أشباه ذلك كلها فى مقام إفاده الاقتضاء،و الحكم بثبوت محمولاتها لموضوعاتها اقتضاء لا فعلا،فيكون دليلا على الاستحقاق و على عدم الاستحقاق فى مثل ما نحن فيه.

لا يقال:لا منّه فى رفع العذاب مع عدم الاستحقاق.

لأنّا نقول:اولا:لم يعلم أن الآيه فى مقام إظهار المنه،بل لعلها فى مقام إظهار العدل و أنه تعالى لا يظلم أحدا مثقال ذره.

و ثانيا:أن جعل العقاب إذا كان من الشارع،فعدم جعله بعدم جعل الاحتمال منجزا فيه كمال المنه.

و التحقيق:أن ظاهر القضيه الحكم بثبوت المحمول للموضوع فعلا، و إنما نقول بكون القضايا المثبته للخواص و الآثار اقتضائيه لا فعليه،إذ قلما يوجد فى العالم ما يكون عله تامه لثبوت شىء،بل لا محاله له شرط أو مانع، و لو من حيث قبول القابل،و إن فرض أن الفاعل تام الفاعليه بخلاف طرف النفى،فان العدم فعلى على أى حال سواء كان بعدم مقتضيه،أو بعدم شرطه

۱- ۱) كفايه الأصول/۳۳۹.

أو بوجود مـانعه،فلاـ موجب للحمـل على الاقتضـاء دون الفعليه كما فى طرف الاثبات،و ليس العـدم بالاقتضاء حتى يتوهم كونه نظير ثبوت المقتضى بثبوت المقتضى.

فظهر أنه لا موجب لحمل القضايا النافيه على غير الفعليه،لا ثبوتا و لا إثباتا.

و عليه فعدم شـىء إذا كان مترتبا على عدم شىء آخر،فلا محاله[عدم] (١)ذلك الآخر،إما عدم مقتضيه أو عدم شرطه،و إذا كان مترتبا على وجود شىء، فلا محاله ذلك الشىء مانعه.

و حيث إن الوجود لا يقتضى العدم،فعدمه من باب الشرط،فترتب العدم عليه من باب ترتب عدم المشروط على عدم شرطه.

و على أى تقدير،فترتب عدم شىء على وجود شىء أو عدم شىء لا يكشف عن ثبوت المقتضى،و لا عن عدمه.

نعم إذا كـان المترتب عليه عـدم شـرطه أو وجود مانعه،فربما يكون كاشـفا عن وجود المقتضـى له،و إلا لكان اسـتناده إلى عـدم المقتضى أولى من الاستناد إلى عدم شرطه،أو وجود مانعه.

۵-قوله(قدس سره):لما صح الاستدلال بها إلا جدلا (٢)...الخ.

و عن بعض الأـجله (٣)(قـدس سـرهم)دعوى إمكان جعله برهانا،نظرا إلى الاجماع على عدم الاسـتحقاق على تقدير عدم الفعليه فى هذه المسأله.

۱- ۱) فى الأصل فلا محاله ذلك الآخر و لكن الصحيح عدم ذلك الآخر كما أثبتناه بين المعقوفين.

۲- ۲) كفايه الأصول۳۳۹/.

۳- ۳) لم نعرفه و لعل المراد هو هذا الفقيه اليزدى(قده)فى تعليقته على فرائد الأصول.

و هو علی فرض صحته أجنبی عن الاجماع المصطلح،لأن الاستحقاق:

إن کان عقلیا،فملازمته للعقاب فی الآخره و عدمها واقعیان،لا جعلیان تشریعیان،فان أحد الطرفین مجعول عقلائی و الآخر مجعول تکوینی،و الملازمه و عدمها لیسا بتشریعیین حتی یکون الاجماع علی أمر تعبدی و مجعول تشریعی.

و إن کان الاستحقاق شرعیا،فهو و إن کان قابلا شرعا للاناطه بشیء، فتکون الملازمه جعلیه شرعیه،إلا أن إناطته بفعلیه نفس العقاب فی الآخره غیر معقوله حتی بنحو الشرط المتأخر،لأنّ فعلیه العقاب مترتبه علی استحقاقه، فترتب استحقاقه علی فعلیته دوریّ،للزوم کون الشیء شرطا لنفسه.

نعم،إناطه الاستحقاق-بعدم ما یمنع عن فعلیه العقاب-معقوله، فیرجع الأمر إلی إناطه الاستحقاق بالبیان بالاجماع،فهو استدلال علی عدم الاستحقاق مع الجهل بالاجماع من دون حاجه إلی الآیه حتی یصح الاستدلال المفید للقطع بالمرکب من الآیه و الاجماع،کما هو المقصود فی محل النزاع،فتدبّر جیّدا.

۶-قوله(قدس سره):مع وضوح منعه ضروره أن ما شک (۱)...الخ.

ملخصه منع اعتراف الخصم بالملازمه بین عدم الفعلیه و عدم الاستحقاق، فان مجهول الحکم لیس بأعظم من معلومه،و أدله الاحتیاط لیست بأقوی من أدله الواجبات و المحرمات الواقعیه بعناوینها،مع أن عدم فعلیه العقاب هناک لا یلازم عنده عدم الاستحقاق،فکیف یقول بها هنا؟

و صرح(قدس سره)فی تعلیقته (۲)الأنیقه علی رساله البراءه بوجهه،و هو أن الاخبار بالعقوبه من باب الاخبار بالشیء لقیام ما یقتضیه.

ص: ۲۵

۱- ۱) کفایه الاصول۳۳۹/.

۲- ۲) التعلیقه علی فرائد الاصول۱۱۴/.

و على ما أفاده(قدس سره)لا يلازم وجود المقتضى وجود مقتضاه، لا مكان وجود المانع من توبه،أو فعل حسنه مذهبه للسيّئه،أو شفاعه.

مع ان المانع ليس شأنه إلا مزاحمه المقتضى فى تأثيره فعلا،لا فى وجوده، و لا فى اقتضائه.

لا- يقال:لعل همّ القائل بالبراءه هو الأمن من فعليه العقاب،فتكفيه الآيه الداله على نفى فعليه العقاب،و لو لم تدل على عدم الاستحقاق.

لأنا نقول:القواعد الاصوليه-التى هى مقدمه قريبه لعلم الفقه-هى القواعد المنتهيه إلى حكم عملى إثباتا أو نفيا،أو منجزيته أو المعذوريه عنه شرعا.

و أما أن العقاب يتحقق فى الآخره أولا لوجود مانع،فهو أجنبى عن العلمين،و لا معنى لأن يكون همّ المجتهد المدوّن للقواعد الأصوليه ذلك.

مع أن المجتهد إنما يذهب إلى البراءه نظرا إلى أنه غير عامل للحرام الفعلى،و غير فاعل لما يستحق عليه الذم و العقاب،لا و لو كان فاعلا للحرام الفعلى،و ما هو موجب للذم و العقاب.

و التحقيق فى أصل الملازمه-إثباتا و نفيا-أن استحقاق العقاب على المعصيه،إما لعلاقه لزوميه بينهما،أو بمجرد جعل العقلاء،أو جعل الشارع،مع عدم علاقه لزوميه بينهما:

فإن قلنا بالأول،و أن العقاب من لوازم الأعمال،و توابع الملكات الرذيله الحاصله من القبائح المتكرره،فالعمل ماده مستعده لأن يتصور بصوره العذاب فى النشأه الآخره.

و معنى الاستحقاق قبول الماده الدنيويه لافاضه الصوره الأخرويه عليها.

و المانع حينئذ ما يكون عدمه شرطا لأن يتصور تلك الماده بتلك الصوره.

و الشرط إما مصحح فاعليه الفاعل،أو متمم قابليه القابل.و المبدأ

المفیض للصور علی المواد القابله تام الفاعلیه،لا نقص فی فاعلیته،حتی یخرج من القوه إلی الفعل بما یصحح فاعلیته فلا محاله یکون الشرط بمعنی متمم قابلیه القابل.

فالمانع إذا کان مقارنا لذات الماده،فلا توجد الماده قابله مستعده لافاضه الصوره علیها کعدم البیان المقارن للعمل.

و إذا کان لاحقا لها فهو مسقط لها عن القابلیه و الاستعداد لإفاضه الصوره علیها،کالتوبه و الحسنه المکفره للسیئه،و لا نعنی بالاستحقاق و عدمه إلا استعداد الماده لافاضه صوره العذاب علیها و عدمه.

و علیه فعدم الفعلیه ملازم لعدم الاستحقاق،و تمامیه القبول و الاستعداد إما حدوثا کما فیما نحن فیه،و إما بقاء کما فی الموانع المتأخره عن العمل.

و ان قلنا بالثانی فان کان استحقاق العقاب بحکم العقلاء،فمعناه-علی ما مر (1)فی بیان الأحکام العقلیه المبنیه علی التحسین و التقبیح العقلائیین-کون الفعل بحیث یصح ذم فاعله علیه،و ذم الشارع عقابه،و معنی استحقاق الثواب کونه بحیث یحسن مدح فاعله علیه،و مدح الشارع ثوابه،فمع وجود المانع عن الذم و العقاب لا یصح الذم،فلیس کون الفعل فعلا بحیث یحسن ذم فاعله علیه إما حدوثا،کما فیما نحن فیه و إما بقاء،کما فی الموانع المتأخره عن الفعل.

فإن قلت:إذا کان عدم البیان مانعا عن فعلیه الذم کان مساوقا لعدم الاستحقاق،و عدم صحه الذم و العقوبه.

و أما إن کان عدم فعلیه الذم منه منه تعالی علی الفاعل،فلا ینافی صحه الذم،و إنما لا یذمه فضلا منه تعالی،و امتنانا علی العبد.

1- 1) راجع تعلیقته ذیل قول المصنف قده لقاعده الملازمه،حیث قال فیها:و أما إمکان الحکم المولوی...الخ نهایه الدرایه 3:التعلیقه 145.

قلت:الاراده الجزافيه التى يقول بها الأشاعره مستحيله عندنا،لرجوعها إلى جواز الترجح بلا مرجح،و هو مساوق لوجود المعلول بلا علّه،فلا محاله تكون الاراده منبعثه عن خصوصيه موجبه للامتنان على العبد،و لو كانت تلك الخصوصيه موجبه للجواد الكريم و الرءوف الرحيم دون غيره فلا يحسن الذم منه، و إن حسن من غيره.

و العبره-فى باب استحقاق الذم و العقاب-باستحقاقهما من الشارع، فان التمسك بالاستحقاق عند العقلاء لأجل أن الشارع رئيس العقلاء و واهب العقل،و إلا فالاعتبار بحسن الذم و العقاب منه تعالى.

و لا منافاه بين حسن الذم منه بما هو عاقل،و عدم حسن الذم منه تعالى بما هو جواد كريم،فافهم و تدبر.هذا كله إن كان الاستحقاق بحكم العقلاء.

و إن كان بجعل الشارع،فمعناه الوعد على الفعل بالثواب،و التوعيد عليه بالعقاب،و فعليتهما عباره عن إيفائه بوعده،و تصديقه لتوعيده،و إذا وجد هناك مانع عن تصديقه لوعيده من توبه،أو حسنه مكفره للسيئه،فلا محاله يمنع من بقاء توعيده،و يكون محددا لا بعاده بالعقاب بما إذا لم يحصل منه توبه مطهره أو حسنه مكفره.

و كذا الأمر فى المانع البدوى عن تصديقه لوعيده،فانه مخصص لتوعيده بما إذا قام عليه البيان،و بلّغه الرسول مثلا،فليس الفعل هنا موعدا عليه بالعقاب حدوثا،و فى غيره بقاء.فتدبر جيدا.

ثم إنه ربما يورد (۱)على أصل الاستدلال بالآيه،بأن سياقها يقتضى إراده العذاب الدنيوى دون الأخروى،و نفى أحدهما قبل اتمام الحجه لا يلازم نفى الآخر.

۱- ۱) لم نجد المورد فيما بايدينا من الكتب.

و فیه:إن أرید أصل العذاب الدنیوی،فالعذاب الأخروی منفی بالأولویه،فانه أعظم و أدوم،و توقف الأخف علی إتمام الحجه یقتضی توقف الأشد بالأولویه.

و ان ارید المعاجله بالعقوبات الدنیویه،فلا مجری لها فی العقوبه الأخرویه،حیث لا یتصور فیها المعاجله،لکونها فی حد ذاتها مؤجله.

إلا أن الآیه بناء علی تسلیم إراده العذاب الدنیوی ناظره إلی أصله،لا إلی المعاجله به،فتدبر.

کما أنه ربما یورد (۱)علی الاستدلال بها بأن ظاهرها عدم وقوع التعذیب منه سابقا قبل البعث،فیختص بالعذاب الدنیوی الواقع فی الأمم السالفه.

و فیه:أن مساقها ظاهر فی أنه سنه اللّه تعالی فی عباده.

و هذه الأمه المرحومه أولی بالعنایه و الرعایه.

و من حیث العقوبه الدنیویه قد عرفت ما فیها من الأولویه.

و أما ما عن شیخنا العلامه(قدس سره)فی الجواب من أن الأفعال المنسوبه إلیه تعالی منسلخه غالبا عن الزمان (۲).

فقد حققنا فی مبحث المشتق من أن الفعل الزمانی لا یکون إلا لفاعل زمانی،و مع ذلک فالافعال المنسوبه إلیه تعالی کالأفعال المنسوبه إلی غیره من حیث الدلاله علی الزمان،إما بمعیّته القیومیّه مع الزمان،فمع السابق سابق، و مع اللاحق لا حق،و إما بلحاظ سبقه بملاک السبق الزمانی،و هو عدم مجامعه المتأخر مع المتقدم فی الوجود،و إما بوجه آخر،فراجع مبحث المشتق (۳)،و تدبر.

ص: ۲۹

۱- ۱) المورد هو الشیخ الأعظم قده فرائد الاصول المحشی ۸/۲.

۲- ۲) التعلیقه علی فرائد الأصول۱۱۴/.

۳- ۳) نهایه الدرایه ۱:التعلیقه ۱۰۶.

[الاستدلال بحدیث الرفع علی البراءه فی الشبهات الحکمیه]

اشاره

۷-قوله(قدّس سره):فالالزام المجهول مما لا یعلمون...الخ (۱).

لا یخفی علیک أن المناسب للرفع عن الأمه تعلقه بأمر ثقیل علیهم، فالموصول إذا کان کنایه عن الموضوع-أعنی الفعل أو الترک-فاتصافه بکونه ثقیلا،إما بلحاظ ترتب المؤاخذه علیه،و إما بلحاظ کون المکلف مقهورا علیه فعلا،أو ترکا.

فان کان بلحاظ المؤاخذه،فالموصوف به فی الحقیقه نفس مخالفه التکلیف الایجابی أو التحریمی،دون الایجاب و التحریم،و دخلهما فی ترتب المؤاخذه علی المخالفه علی حد دخل الشرط فی تحقق عنوان محکوم علیه باستحقاق العقوبه.

و شرط اتصاف الشیء بکونه ثقیلا لا یوصف بکونه ثقیلا حتی یناسبه تعلق الرفع به؛لما حقق فی محله أن السبب لا یوصف بمسببه،فضلا عن الشرط بمشروطه،لأن القیام به یصحح صدق الوصف المأخوذ من المبدأ الذی له القیام، لا القیام عنه،فسبب بیاض الجسم مثلا لا یوصف بالبیاض،بل الأبیض عنوان ما یقوم به البیاض،لا ما یصدر عنه البیاض،فضلا عما هو شرط لتحققه.

و إن کان بلحاظ المقهوریه فی الفعل و الترک.

فتاره:یراد من المقهوریه کون المکلف بسبب التکلیف اللزومی بالفعل مسلوب القدره عن الترک من قبل المولی،بعد أن کانت قدرته بالاضافه إلی الفعل و الترک متساویه،فکونه مکلفا بالفعل-الموجب لتخصص قدرته بالفعل؛ لأنه جعل للداعی نحو الفعل،فیجب إعمال قدرته فی تحصیل الفعل-غیر کونه

۱- ۱) کفایه الاصول/۳۳۹.

مسلوب القدره عن الترک،بل ملازم له.

فالفعل هو الواجب و مورد التکلیف،و الترک هو مورد انسلاب القدره عنه،فیکون مقهورا فی الفعل،لانسلاب قدرته من ناحیه التکلیف عن الترک، و قد مر أن السبب لا یوصف بمسببه،فلا یوصف التکلیف بانه ثقیل،بل سبب لثقل الفعل بتلک الملاحظه.

و أخری:یراد من المقهوریه نفس کون الفعل مما لا بد منه شرعا، فاللابدیه عین التکلیف اللزومی بالفعل مثلا،فاللابدیه نفس ثقل الفعل لا أنها موصوفه بکونها ثقیله،و الظاهر من(ما لا یعلمون)حینئذ أنهم لا یعلمون الثقیل لا أنهم لا یعلمون ثقله.

و بالجمله:المحمول علی المکلف هو الثقیل علیه،و الفعل هو المحمول، و التکلیف تحمیله علیه،فالفعل هو الثقیل،و التکلیف تثقیله،و جعله ثقیلا، فالایجاب تثقیل،و الوجوب ثقل،و الفعل ثقیل،فما یتعلق به الرفع إذا کان هو الثقیل،فالفعل هو المرفوع.

بل یمکن أن یقال:إن ایجاب الفعل هو حمله علی المکلف،و وضعه علی عاتقه،و الرفع بدیل الوضع،فیرد علی ما یرد علیه الوضع،لا أنه یرد علی الوضع.

و التحقیق:أن الرفع عن المکلف و إن کان یستدعی الثقل فی المرفوع،إلا أن غایه ما یقتضیه تعلقه بما له مساس بالثقل،سواء کان ثقیلا أو ثقلا أو موجبا للثقل،فلا حاجه إلی اتصاف التکلیف بکونه ثقیلا،و یشهد له قوله صلّی اللّه علیه و آله(رفع القلم عن الصبی حتی یحتلم) (۱)فانه إما قلم التکلیف،أو قلم

۱- ۱) لعله قده نقل الروایه بالمعنی و إلاّ فلیس فی کلام النبی صلّی اللّه علیه و آله العباره المزبوره و إنما الذی ورد عنه صلّی اللّه علیه و آله فی وصیته لعلی علیه السلام قال:یا علی لا رضاع بعد فطام و لا-

المؤاخذه،فهو موجب للثقل بواسطه أو أكثر.

مع أن الفعل بلحاظ ترتب المؤاخذه عليه أيضا لا ـ قيام للمؤاخذه به ذلك النحو من القيام المصحح لصدق وصف الثقيل،بل المؤاخذه هی الثقيله على المكلف.

نعم العقاب بمعنى ظهور العمل بصوره العذاب فى الآخره يوجب كون العمل ثقيلا،بنفسه معنى كما لا يخفى.

مضافا إلى كثره اتصاف الشيء بكونه ثقيلا بسبب الاشتمال و التضمن لما هو ثقيل،كما فى قوله تعالى: وَ يَذَرُونَ وَرٰاءَهُمْ يَوْماً ثَقِيلاً (۱)لوقوع الأهوال الثقال فيه.

و قوله تعالى: سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلاً ثَقِيلاً (۲)بناء على إراده القرآن المتضمن للتكاليف،أو إراده التكليف بقيام الليل،كما تشهد له الآيه المتصله به.

و أما بناء على إراده الوحى المغيّر لحاله صلّى اللّه عليه و آله فهو الثقيل بالحقيقه.

و الغرض أن الاتصاف بالثقيل بتلك الملاحظه ليس فيه كثير عنايه حتى بكون توصيفه من باب التوصيف بحال المتعلق بالنظر العرفى،و إن كان كذلك بالنظر الدقيق العقلى.

و أما حديث تبادل الرفع و الوضع،و تعلقهما بالفعل،فتوضيح الحال فيه أن كون شيء على شيء،و إن كان من أعراض ذلك الشيء،و حيثيه الاستعلاء

۱)

-يتم بعد احتلام.الفقيه ۴:۲۶۰. نعم عن على عليه السلام أما علمت أن القلم يرفع عن ثلاثه عن الصبى حتى يحتلم. الحديث،الخصال ۹۴.

۱- ۱) الانسان:۲۷.

۲- ۲) المزمل:۵.

مقومه لـذلك الكون العارض،و منوعه له،فيكون نوعا من مقوله الأين،له نسـبه خاصه إلى المكان،و ليس لهـذا النوع من العرض كون استعلائى على ذلك المستعلى عليه،بل هو عين الكون الاستعلائى للغير،فثبوت الفعل على المكلف الـذى هو عين وجوبه عليه و ان كان حينئذ متقوما اعتبارا بما ينوعه و يجعله نوعا خاصا من العرض الاعتبارى،لكنه ليس له كون استعلائى بالاعتبار،بل هو عين الكون الاستعلائى للفعل بالاعتبار.

إلاـ أن الفعل الـذى يتعلق به التكليف حيث إنه فى مرتبه تعلق التكليف مقوّم للتكليف و ثابت بنحو ثبوته.فالفعل فى مرتبه الاـراده،و هى الشوق الأكيـد النفسانى مقوم للاـراده،حيث إن الشوق المطلق لاـ يوجـد،و يستحيل أن يكون موجود فعلى مقوما لفعلى آخر و مشخصا له،لاستحاله اتحاد الفعليين.

فلا محاله يكون ثبوت الفعل فى مرتبه الشوق بثبوت شوقى،و فى مرتبه البعث الاعتبارى كذلك ثابتا بنحو ثبوت البعث.

فالثابت بـالحقيقه هـو الشـوق،أو البعث،فهـو المجعـول و الموضوع على المكلف،و الفعـل مجعول بجعله،و موضوع بوضـعه،فهو مرفوع برفعه.

و لذا لا ريب فى صحه نسبه الوضع إلى نفس التكليف،كما فيما سيجىء إن شاء اللّه تعالى من حيث الحجب،فان المحجب علمه الموضوع عن المكلف ليس إلاّ التكليف،فهو الموضوع عليه إذا كان غير محجوب،فتدبره، فانه حقيق به.

و مما ذكرنا تبين أنه لا مانع من تعلق الرفع بنفس الحكم،لا من حيث تعلقه بالأمر الثقيل،و لا من حيث كونه بـديلا للوضع،بل قد عرفت أنه لا بد أن يتعلق فى الحقيقه،و بلا عنايه بنفس الحكم،و سيجىء إن شاء اللّه تعالى بقيه

الكلام (۱).

۸-قوله(قدس سره):فهو مرفوع فعلا و ان كان ثابتا واقعا (۲)..الخ.

هذا بناء على ما سلكه(قدس سره)فی تعليقته المباركه (۳)من مراتب الحكم،و أن الحكم الواقعی حكم إنشائی،لا فعلی.

و أما على ما سلكه(قدس سره)فی مبحث جعل الطريق (۴)من كون الحكم الواقعی فعليا من وجه،فلا حاجه إلى رفع الحكم الفعلی؛فان رفعه إما بلحاظ أثره و هی المؤاخذه،أو بلحاظ المضاده بين الحكم الواقعی و الظاهری.

مع أن المؤاخذه أثر التكليف المنجز عقلا،لا أثر التكليف الفعلی،و لو لم ينجز حتی بايجاب الاحتياط.

كما أن الحكم الفعلی من وجه لا ينافی الفعلی من جميع الوجوه عنده (رحمه اللّه)،فلا موجب لرفع الحكم الفعلی.

و أما حمله على إراده رفع الفعليه المطلقه،و ثبوت مطلق الفعليه.

فهو مناف لظاهر العباره،فان ظاهرها المقابله بين الفعليه و الثبوت الواقعی فتدبر.

و التحقيق-على ما مر (۵)مرارا-أن الانشاء بلا داع محال،و الانشاء بداع من الدواعی ليست فعليته،إلا فعليه ذلك الداعی.

ففعليه الانشاء بداع الارشاد إرشاد فعلی،و بداع البعث بعث فعلی،

۱- ۱) التعليقه ۱۲.

۲- ۲) كفايه الاصول۳۳۹/.

۳- ۳) التعليقه على فرائد الأصول۵/-۳۴.

۴- ۴) كفايه الاصول۲۷۸/.

۵- ۵) منها ما تقدم فی مبحث حجيه القطع التعليقه ۲۹،و منها فی مبحث حجيه الظن التعليقه ۶۶ نهايه الدرايه ۳.

و یستحیل أن یکون الانشاء بداع فی صراط الفعلیه بداع آخر،و قیاسه معه.

فلا محاله لیس الانشاء الواقعی المترقب منه فعلیه البعث و الزجر،إلا الانشاء بداعی جعل الداعی فعلا أو ترکا.

و قد مرّ-منّا (۱)مرارا-أن فعلیه کل داع متقومه بالوصول،فالانشاء بداع الارشاد قبل وصوله لا یکون إرشادا فعلا إلی ما هو خیر العبد و رشده، و الانشاء بداع البعث و التحریک قبل وصوله لیس قابلا فعلا للتحریک.و انقداح الداعی علی أی تقدیر فی نفس المکلف.

و علیه،فعدم فعلیّته البعثیّه بعدم الوصول عقلی لا جعلی.

کما أن ما هو أمره بید المولی-و هو تمام ما هو الفعلی من قبله-هو نفس الانشاء بداع البعث،و بوصوله یکون مصداقا للبعث الحقیقی،فکأن ما هو بعث بالقوه یخرج من حد القوه إلی الفعل.

و لیکن المراد من الفعلی من وجه نفس ما هو فعلی من قبل المولی.

و الفعلی بقول مطلق ما هو بحیث یکون مصداقا للبعث فعلا.

ثم إن الوصول التعبدی:

تاره:بجعل الحکم المماثل علی طبقه بعنوان تصدیق العادل بلسان أنه الواقع،فثبوت الحکم المماثل ثبوت الواقع تنزیلا،و وصوله وصول الواقع عرضا، و تنجزه تنجز الواقع اعتبارا،و إلاّ فالواقع علی ما هو علیه لم یخرج من حد إلی حد حقیقه.

و أخری:بایصال الواقع بأثره،بجعل الخبر مثلا منجزا له،إذ لیس أثر الواقع الواصل إلا فعلیته المساوقه لتنجزه،فجعل الخبر منجزا له شرعا یخرج

۱- ۱) منها فی التعلیقه ۶۶ من مبحث حجیه الظن،و منها فی مبحث حجیه القطع التعلیقه ۴۱ نهایه الدرایه ۳.

الانشاء الواقعی من حد القوه إلی حد الفعلیه عند مصادفه الخبر للواقع.

و کذا الأمر فیما نحن فیه،فانه کما سیأتی منه(قدس سره)یکون إیجاب الاحتیاط بداعی تنجیز الواقع،فانه إیصال للواقع المحتمل بأثره،فیرجع الی جعل احتماله منجزا له علی تقدیر ثبوته،فیصیر فعلیا منجزا علی تقدیر المصادفه، کما فی الاماره المعتبره بهذا الوجه.

و قد عرفت أن عدم فعلیه الواقع بعدم ایصاله بجمیع أنحائه،و عدم الفعلیه بعدم جعل الحکم المماثل،أو بعدم جعل الخبر،أو الاحتمال منجزا لیس مجعولا حتی یکون معنی رفع الفعلیه رفعها بعدم جعل الاحتیاط.

بل العدم المجعول المعدود من الأحکام المجعوله ما کان کالوجود مجعولا، فعدم الوجوب بعدم المقتضی لیس مجعولا شرعیا،بل قوله:لا یجب إنشاء جعل للعدم تسبیبا.

فاذا کان قوله علیه السلام رفع علی حد قوله علیه السلام(کل شیء لک حلال)جعلا لعدم التکلیف کالجعل للاباحه.فلا محاله یکون إیصالا لعدم التکلیف فی موارد الجهل بعباره جامعه لها،فیکون مفاده فعلیه عدم التکلیف ظاهرا،لا عدم فعلیه التکلیف،لما عرفت أن عدم فعلیه التکلیف بعدم الوصول عقلی لا جعلی.

نعم لازم إیصال عدم التکلیف فعلا عدم فعلیه التکلیف،لاستحاله ثبوت المتنافین من حیث الفعلیه.

و حینئذ ففائده إیصال عدم التکلیف و جعل عدمه فعلیا بایصاله دلالته علی عدم وجوب الاحتیاط،المبلغ للحکم الواقعی إلی مرتبه الفعلیه و التنجز.

بل حیث إن لسانه عدم التکلیف،فهو وارد علی دلیل الاحتیاط،فانه فی مورد ثبوت الواقع احتمالا،و هذا ناف لموضوعه،لأنّ لسانه فعلیه العدم، لا مجرد عدم فعلیه التکلیف.

و منه تبین أن مثل إیصال عدم التکلیف بقوله(رفع)الذی مفاده أنه لا یجب و لا یحرم جعلا و انشاء رافع لموضوع حکم العقل بقبح العقاب بلا بیان، فان موضوعه عدم وصول التکلیف.

و کما أنه مع وصوله لا موضوع للقاعده،کذلک مع وصول عدمه،فان عدم الوصول حینئذ بنحو السالبه بانتفاء الموضوع.

و نکته إیصال العدم-مع کفایه عدم الوصول فی رفع الفعلیه،و أثرها (۱)- التنبیه علی عدم وجوب الاحتیاط،بحیث یکون دلیلا علی عدمه بعدم موضوعه، لا مجرد کشف عدم الفعلیه عن عدم وجوب الاحتیاط.

و من جمیع ما ذکرنا تبین أن حدیث الرفع إذا کان متکفلا لأمر مجعول تشریعی،فهو عدم التکلیف،بحیث یکون العدم فعلیا جعلیا،لا عدم فعلیه التکلیف الواقعی،فان مثله غیر مجعول،و ان عدم فعلیه التکلیف مستند إلی عدم وجوب الاحتیاط،فیکشف عنه کشف المعلول عن العله،بخلاف فعلیه عدم التکلیف،فانه یستند إلیه عدم وجوب الاحتیاط،فیکشف عنه کشف العله عن المعلول،فتدبره،فانه حقیق به.

ثم إن مفاد حدیث الرفع-سواء کان رفع فعلیه التکلیف بدوا،أو جعل عدم التکلیف فعلا-فهو بحسب لسانه رفع،و فی اللبّ دفع،فانه بحسب لسانه حیث إنه رفع الإلزام المجهول المفروض ثبوته،فهو رافع له،و قاطع لاستمراره، و بحسب اللبّ حیث إن إعدام الحکم الواقعی المجهول غیر معقول،فهو دافع لفعلیته مع وجود المقتضی لجعله فعلیا بایصاله بجعل الاحتیاط.

و لا یخفی علیک أن مانعیه شیء عن تأثیر شیء،و إن لم تکن متقومه بسبق وجود أثر ذلک الشیء،و لا بعدمه.

۱- ۱) و الصحیح و أثره فان مرجع الضمیر إیصال العدم.

إلا ان صدق عنوان الرافع و الدافع منوط بوجود الاثر فی الأول و عدمه فی الثانی.

کما فی عنوان الحدوث و البقاء،فان وجود شیء فی زمان غیر منوط بوجوده فی السابق،و لا بعدمه فیه،إلا أن عنوان الحدوث و البقاء منوط بسبق العدم فی الاول و سبق الوجود فی الثانی.

فتوهم عدم الفرق بین الرافع و الدافع،و صحه استعمال کل منهما مکان الآخر،لعدم تفاوت المانعیه فاسد لما عرفت.

و لعل نسبه الرفع دون الدفع بلحاظ تعلقه فی مرحله الاسناد الکلامی بما هو مفروض الثبوت.و اللازم فی باب مراعاه إسناد مفهوم إلی ما یناسبه ملاحظه مقام الاسناد الکلامی،فان طرف الاسناد فی ظرف اسناد المفهوم مناسب له قطعا.

و یمکن أن یقال:إن الظاهر من الخبر ثبوت هذه الأحکام فی الشریعه الالهیه سابقا،فنسبه الرفع و هو العدم بعد الوجود بلحاظ أصل ثبوته حقیقه فی الشریعه الالهیه،فرفع عن هذه الأمّه لا بملاحظه وجود المقتضی لفعلیته فی هذه الأمّه حتی یکون متمحضا فی الدفع،و اللّه العالم.

۹-قوله(قدس سره):لا یقال لیست المؤاخذه من الآثار الشرعیه (۱)...الخ.

الاشکال فی المؤاخذه من وجهین:

أحدهما:ما تعرض(قدس سره)له صریحا،و هو أن المؤاخذه لیست من الآثار الشرعیه،بل استحقاقها عقلی،لا جعلی شرعی.

۱- ۱) کفایه الاصول۳۳۹/.

و نفس المؤاخذه و إن كانت جعليه لكنها تكوينيه لا تشريعيه،فلا معنى للتعبد بها نفيا و اثباتا،لا بلا واسطه،كمن يقول بتعلق الرفع بالمؤاخذه،و لا مع الواسطه،كمن يقول بالتعبد برفعها برفع الحكم الفعلى،و لو برفع ايجاب الاحتياط.

ثانيهما:أن المؤاخذه من آثار التكليف الفعلى المنجز،و لا عقاب عقلا على ما لم يتنجز،فليس للواقع المجهول هذا الأثر كى يرفع برفعه.

و يندفع الأول بما أفاده(قدس سره)فى المتن و فى الهامش،و جامعهما أن رفع المؤاخذه ليس بعنوان التعبد برفعها حتى لا يعقل التعبد بها نفيا أو اثباتا، بل بعنوان تحقيق موضوعها،فان الاستحقاق مترتب على التكليف الفعلى الواقعى أو الظاهرى،فعدمه مترتب على عدمهما،سواء كان بعدم التكليف ظاهرا،كما هو مفاد جواب الهامش،أو بعدم فعليه التكليف بجعل الاحتياط، كما هو مفاد جواب المتن.

و بالجمله مخالفه التكليف الواصل-واقعيا كان أو ظاهريا-موضوع استحقاق العقاب.

و عدم الاستحقاق تاره،بعدم مخالفه التكليف الواصل و أخرى-بعدم التكليف،و ثالثه-بعدم وصوله.

فعدم التكليف ظاهرا محقق لموضوع عدم الاستحقاق حقيقه.

كما أن عدم فعليه التكليف بعدم جعل الاحتياط المبلغ له إلى مرتبه الفعليه المطلقه أيضا محقق لموضوع عدم الاستحقاق.

فلا تعبد حقيقه إلا بعدم التكليف،أو بعدم فعليته بعدم ايجاب الاحتياط،

و يندفع الاشكال الثانى بما يظهر من جوابه(قدس سره)فى المتن،من أن رفع المؤاخذه ليس برفع التكليف المجهول بما هو-حتى يقال:إنها ليست من آثار الواقع،بل من آثار التكليف المنجز-و إنما هى من آثار الواقع بالواسطه

فان التکلیف الواقعی یقتضی جعله فعلیا بایجاب الاحتیاط المصحح للمؤاخذه فهی أثر الأثر.

فالتعبد برفع الواقع تعبد بأثره و مقتضاه،و هو عدم ایجاب الاحتیاط، و هو موضوع الاستحقاق هذا.

لکنک قد عرفت (1)فی مباحث القطع و الظن،أن استحقاق العقاب بحکم العقل موضوعه مخالفه التکلیف الواصل المنطبق علیها الظلم،لکونها خروجا عن زیّ الرقیه و رسم العبودیه.

و لیست نفس المخالفه مقتضیه للاستحقاق و وصول التکلیف شرطا،إذ الحکم بالاستحقاق بالاضافه إلی مخالفه التکلیف الواصل المنطبق علیها الظلم حکم بالاضافه إلی موضوعه.

و قد مرّ (2)مرارا أن الحکم لا یترشح من مقام ذات موضوعه،بل سببه الفاعلی هو الحاکم.

و معنی کون الحکم باقتضاء موضوعه،أن الفائده المترقبه من موضوعه غایه داعیه للحاکم،لا بمعنی المقتضی الذی یترشح منه مقتضاه حتی یعقل اشتراط تأثیره بشیء.

و من الواضح أن الغایه الداعیه للعقلاء الی البناء علی مدح فاعل بعض الأفعال و ذم فاعل بعضها الآخر،کون العدل مثلا بعنوانه مما ینحفظ به النظام، و کون الظلم بعنوانه مما یختل به النظام،و انحفاظ النظام هی الفائده المترقبه من العدل،و اختلال النظام هی المفسده المترتبه علی الظلم.

۱- ۱) مبحث حجیه القطع:التعلیقه ۱۰ و مبحث حجیه الظن:التعلیقه ۱۱۹.نهایه الدرایه ۳.

۲- ۲) منها فی مبحث حجیه القطع:التعلیقه ۴۱ و ۴۵.و مبحث الانسداد التعلیقه ۱۴۵.نهایه الدرایه ۳.

ثم إن وصول التكليف الواقعی-الذی یوجب کون مخالفته هتکا لحرمه المولی و ظلما علیه-لیس بمجرد الانشاء بداعی تنجیز الواقع،فان هذا الانشاء الطریقی کنفس التکلیف الحقیقی لیس وجوده الواقعی موجبا للفعلیه و التنجز، إذ لو کفی وجوده الواقعی لکفی نفس التکلیف الواقعی فی فعلیه نفسه و تنجزه، بل لا بد من وصوله حتی یکون وصولا للواقع بأثره.

فایجاب الاحتیاط واقعا لا ینجز الواقع،بل الایجاب الواصل.

إذا عرفت هذه المقدمه تعرف أن کون التکلیف الواقعی مقتضیا لایجاب الاحتیاط،و ایجاب الاحتیاط مقتضیا لاستحقاق المؤاخذه غیر صحیح.

إذ موضوع استحقاق العقاب مخالفه التکلیف الواصل بایجاب الاحتیاط الواصل.

و مع عدم وصول ایجاب الاحتیاط،أو عدم ایجابه،و إن لم یتحقق موضوع الاستحقاق،إلاّ أن استحقاق المؤاخذه لا مرفوع و لا مدفوع:

أما الأول فواضح؛إذ لم یثبت الاستحقاق حتی یکون عدمه بعد ثبوته رفعا له.

و أما الثانی،فلأنّه لم یثبت مقتضی الاستحقاق حتی یکون عدمه مع مقتضی الثبوت دفعا له.

لما عرفت من أن مقتضی الاستحقاق بالمعنی المعروف من المقتضی لا یعقل،و بمعنی الغایه الداعیه لا یثبت إلا مع وصول التکلیف،و لو بوصول ما ینجزه.

فمع عدمهما و إن لم یکن استحقاق،لکنه غیر مدفوع أیضا.

إذ لیس کل عدم دفعا،کما لا یکون کل عدم رفعا.

نعم هذا الاشکال شدید الورود علی من یرفع المؤاخذه بدوا،فانه لا رفع و لا دفع.

و أما من یرفع التکلیف فهو فی سعه من هذا الاشکال،إذ لا یجب علیه رفع المؤاخذه أو دفعها،بل یکفیه عدمها المرتب علی عدم مقتضیها بعدم التکلیف الفعلی،و لو بعدم ایجاب الاحتیاط الواصل من دون حاجه إلی عنوان رفع المؤاخذه أو دفعها.

اللهم إلا أن یکتفی فی نسبه الدفع إلی ثبوت مقتضی المقتضی،فان ثبوت التکلیف الواقعی أو الغرض الباعث إلیه مقتض لإیصاله بایجاب الاحتیاط الواصل.فتدبر جیدا.

١٠-قوله(قدس سره):لا یقال:لا یکاد یکون ایجابه مستتبعا (١)..الخ.

توضیحه أن ایجاب الاحتیاط،إما مقدمی،و إما إرشادی،و إما نفسی.

و الکل غیر صحیح:

أما الأول،فلان الوجوب المقدمی وجوب معلولی لوجوب ذی المقدمه فیتبعه ثبوتا،و فعلیه،و تنجزا،فکیف یعقل أن یکون تنجز وجوب ذی المقدمه من قبله؟.

مع أن الاحتیاط عنوان ما تعلق به التکلیف المجهول،و لا اثنینیه بینهما وجودا،لیکون مقدمه وجودیه له حتی تجب بوجوبه.

و أما الثانی،فلأن الارشاد الی ترتب العقاب علی الواقع فرع تنجز الواقع،و المفروض أنه لا منجز له إلا الأمر الارشادی بالاحتیاط.

و أما الارشاد إلی غیر العقاب،فلا یجدی فی ما هو المهم فی هذا الباب، و هو واضح.

و أما الثالث،فلان مقتضی النفسیه تنجز نفسه بوصوله دون الواقع،و هو

١- ١) کفایه الاصول٣٣٩/.

خلف.

مع أن الاحتياط فی محتمل الوجوب مثلا بفعل الواجب.و لا یعقل عروض وجوبین نفسیین علی واحد خصوصا إذا کان متعلق أحدهما معنون متعلق الآخر.

مضافا إلی ما یقال:من أن ایجاب الاحتیاط لا یوجب تنجز الواقع لبقاء الجهل علی حاله،فملاک عدم تنجز الخطاب الواقعی و هو الجهل به،حیث إنه لم یرتفع،فکیف یتنجز؟

و أجاب عنه شیخنا العلامه (۱)(رفع اللّه مقامه)بأن ایجاب الاحتیاط سنخ آخر من الایجاب،و هو الانشاء بداعی تنجیز الواقع،و ملاک عدم التنجز لیس الجهل بما هو،بل عدم قیام الحجه،و مع الانشاء بداعی تنجیز الواقع یصح له الاحتجاج به علی العبد،و لا یکون معذورا من قبل مولاه مع أنه جعله غیر معذور عن قبل ما أقام علیه الحجه من قبله.

و لکنک قد عرفت (۲)فی مبحث جعل الطریق أن الانشاء بهذا الداعی لا یخلو عن إشکال هو أن الانشاء بأی داع کان هو مصداق ذلک الداعی بالاضافه إلی ما یرد علیه مفاد الهیئه.

فالانشاء بداعی البعث الی الصلاه مصداق حقیقه للبعث نحو الصلاه، و بداعی الامتحان مصداق للامتحان بالماده التی تعلقت به الهیئه.و هکذا.

و من الواضح أن القابل للتنجز هو التکلیف،و للتنجیز هو الخبر،او أماره اخری أو الیقین السابق فی الاستصحاب،أو احتمال التکلیف فی باب الاحتیاط،و ما تعلق به مفاد الهیئه الموصوف بأنه تنجیز نفس ماده الاحتیاط.

۱- ۱) فی تعلیقته علی فرائد الأصول/۱۱۷.

۲- ۲) نهایه الدرایه ۵۸/۳.

فما هو قابل لتعلق البعث الانشائی به غیر قابل للتنجز و لا ـ للتنجیز،و ما هو قابل للمنجزیه و المتنجزیه و هو الاحتمال و التکلیف غیر قابل لتعلق البعث الانشائی به.

فالایجاب بداعی تنجیز التکلیف الواقعی فی جمیع الموارد غیر معقول، لا ـ أن تنجز الواقع بالخبر و نحوه غیر معقول و قد تقدم بعض الکلام فی مبحث جعل الطریق.

و یمکن أن یقال:إن ایجاب تصدیق العادل أو ایجاب الاحتیاط،ایجاب حقیقی بداعی جعل الداعی،و منبعث عن المصلحه الواقعیه علی حد التکلیف الواقعی.

لکن التکلیف الواقعی متعلق بالفعل بذاته،و ایجاب التصدیق و ایجاب الاحتیاط متعلق به بعنوانه،ایصالا للواقع فی الأوّل،و تحفظا علیه فی الثانی.

و ایجاب الشیء بمعرّف أو معرفات إذا کان منبعثا عن غرض واحد بداعی جعل الداعی لا یوجب تعدد الایجاب الحقیقی.

لما عرفت (۱)فی محله أن التماثل و التضاد بین الحکمین الفعلیین،لا بین الفعلی و الانشائی بداعی جعل الداعی الذی لم یتصف بفعلیه الدعوه لعدم وصوله.

فایجاب الاحتیاط ایجاب حقیقی نفسی بعنوان آخر غیر نفس عنوان الفعل.

و حیث إنه منبعث عن الغرض الواقعی،فلذا یکون مقصورا علی صوره الموافقه مع الواقع،فلا یستحق إلا عقوبه واحده.

و حیث إنه بعنوان التحفظ علی الواقع،فوصوله وصول الواقع و تنجزه

۱- ۱) مبحث حجیه الظن التعلیقه ۵۵ و ۵۶ نهایه الدرایه ۳.

تنجز الواقع.

و جميع تعاريف الواجب النفسى منطبقه عليه،فانه منبعث عن غرض فى نفسه أى ما هو بالحمل الشائع احتياط،لفرض كونه معرفا لنفس الواجب الواقعى.و هو واجب لا لواجب آخر،حيث إن وجوبه غير منبعث عن وجوب آخر،كالواجب المقدمى.فافهم جيدا.

۱۱-قوله(قدس سره):بما هو قضيته من ايجاب الاحتياط فرفعه (۱)...الخ.

ظاهره هنا كصريحه(رحمه اللّه)فى العباره السابقه أن وجوب الاحتياط من مقتضيات التكليف الواقعى و آثاره،فلذا حكم(قدّس سره)بأن التعبد برفع التكليف الواقعى تعبد برفع أثره و مقتضاه،و هو ايجاب الاحتياط.

و لكن لا يخفى عليك أن ايجاب الاحتياط ليس من مقتضيات التكليف بوجه من الوجوه:

لا المقتضى بمعنى المسبب بالاضافه إلى سببه.

لما (۲)مرّ مرارا أن المقتضى لكل حكم بمعنى سببه الفاعلى هو الحاكم.

و لا المقتضى بمعنى ذى الغايه بالاضافه إلى الغايه الداعيه اليه،لان التكليف الواقعى ليس من الفوائد القائمه بوجوب الاحتياط،حتى يكون اقتضائه له بهذا النحو من الاقتضاء.

و لا المقتضى بمعنى مطلق الأثر الشامل للحكم بالاضافه إلى موضوعه، لأن ايجاب الاحتياط ليس حكما متعلقا بالتكليف الواقعى،بل لا يعقل أن يكون كذلك.

۱- ۱) كفايه الأصول ۳۴۰/.

۲- ۲) مبحث حجيه القطع التعليقه ۴۱ و ۴۵ نهايه الدرايه ۳.

و مجرد تأخر رتبه وجوب الاحتياط عن التكليف الواقعی،لکونه حکما فی مرتبه الجهل بالتکلیف الواقعی،لا یقتضی أن یکون من مقتضیاته و معلولاته.

بل المعروف استحاله اقتضاء التکلیف شیئا فی مرتبه الجهل به ثبوتا و إثباتا، للزوم أخذ الشیء فی مرتبه نفسه،و کون الشیء مقتضیا لنفسه.

بل المعقول ما أشرنا الیه فی مطاوی کلماتنا من أن الغرض الباعث علی التکلیف،کما یدعو إلی جعل التکلیف،کذلک یدعو الی ایصاله بایجاب الاحتیاط الواصل المبلّغ له إلی مرتبه الفعلیه و التنجز،حتی یکون المکلف مقهورا فی ایجاده،و غیر معذور فی ترکه.

فکلا الایجابین من مقتضیات الموضوع،لا أن أحدهما من مقتضیات الآخر،حتی یکون من باب التعبد بالأثر عند التعبد بما یترتب علیه.

بل هما بحسب الغرض الداعی متلازمان،و لا یصحح التعبد بأحدهما التعبد بالآخر.

نعم لو أرید الموضوع من الموصول لصح أن یکون التعبد به تعبدا بکلا الأثرین،و هذا أحد الوجوه المصححه لاراده الموضوع من الموصول.

۱۲-قوله(قدّس سره):فان ما لم یعلم من التکلیف مطلقا (۱)...الخ.

تعمیم ما لا یعلمون للشبهه الحکمیه و الموضوعیه بوجوه:

منها:ما فی المتن،و هو إراده التکلیف المجهول مطلقا،سواء کان سبب الجهل به فقد النص،أو إجماله،أو تعارض النصین،أو الامور الخارجیه، فالمراد من الموصول خصوص التکلیف مع التعمیم من حیث أسباب الجهل به.

و یمکن أن یقال:إن الظاهر من التکلیف الذی لا یعلمونه،أنه بنفسه غیر معلوم،لا أن انطباقه علی المورد غیر معلوم بسبب الجهل بانطباق موضوعه

۱- ۱) کفایه الاصول/۳۴۰.

الکلی،فان من لم یعلم بخمریه مائع لا یقال:إنه غیر عالم بحرمه الخمر و المائع -بما هو-لا حکم له واقعا لیقال:إن حرمه هذا المائع غیر معلومه،بل المائع بما هو خمر حرام،و حرمه الخمر معلومه،و کون المائع خمرا غیر معلوم،فالانطباق غیر معلوم.

و لا منافاه بین ظهور التکلیف الذی لا یعلمونه فی کونه بنفسه غیر معلوم، و القول بانحلال النهی،لدوران فعلیته مدار فعلیه موضوعه عقلا.

و التحقیق:أن فعلیه التکلیف فی المورد مساوقه لتحققه بحقیقته التی لها الاطاعه و العصیان،لا أمر زائد علی حقیقته،و الحرام لیس إلا شرب ما هو خمر بالحمل الشائع.

فحرمه هذا المائع بما هو خمر غیر معلومه،و لیس هذا من باب الوصف بحال المتعلق،فان الجهل بخمریته سبب حقیقه للجهل بحرمته حقیقه بما هو خمر.

منها:إراده الفعل من الموصول،لکنه بما هو واجب و حرام،لأنه بهذا العنوان ثقیل علی المکلف،إما بنفسه،أو بلحاظ ترتب المؤاخذه علیه بما هو فعل حرام،أو ترک واجب،مع التعمیم من حیث أسباب الجهل بالواجب و الحرام.

و فیه أنه مناف لظاهر سائر الفقرات،فان الموصول فیها عباره عن الأفعال بعناوینها،لا بعنوان الواجب و الحرام.

فالمراد مما اکرهوا علیه ذات الفعل الذی اکره علیه،لا الحرام الذی اکره علیه،فان الاکراه علی الفعل بما هو شرب الخمر،لا علیه بما هو حرام.

و کذا فیما اضطروا إلیه،و هکذا.

و التحقیق:أن المشتقات غیر موجوده بالذات،و لذا لا تدخل تحت المقولات،بل الموجود بالذات نفس ذات الموضوع،و مبدأ المحمول.

فالمجهول بالذات،إما نفس ذات الموضوع كالجهل بالخمر،و إما مبدأ المحمول كالجهل بالحرمه،و إما الجهل بالفعل المعنون بعنوان الحرام،فليس أمرا ما وراء أحد النحوين من الجهل بالذات.

بل العنوان كما أنه موجود بالعرض كذلك مجهول بالعرض بنحو وساطه أحد النحوين من الجهل لعروضه،لا وساطتهما لثبوته كوساطه الجهل بالموضوع لثبوت الجهل بالحكم.

و من الواضح أن المراد(مما لا يعلمون)الشيء الذى لا يعلمونه حقيقه، لا ما لا يعلمونه عرضا من حيث نسبه الجهل بشيء حقيقه إليه عرضا.

منها:إراده الفعل بما هو من الموصول،لكنه مع تعميم الجهل به،من حيث الجهل به بنفسه،أو بوصفه و هو حكمه.

و فيه أنه مناف لظاهر الوصف،فان إراده الجهل به بوصفه من باب الوصف بحال المتعلق،فان الظاهر مما لا يعلمون الشيء الذى لا يعلمونه لا الشيء الذى لا يعلمون حكمه.

فان قلت:عدم العلم التصديقى كنفس العلم التصديقى يتعلق بثبوت شيء لشيء،و لا فرق حينئذ بين ثبوت الخمريه للمائع،أو ثبوت الحرمه لشرب التتن من حيث كون العنوان مجهولا.

غايه الأمر أن عنوان الخمريه للمائع ذاتى،و عنوان الحرمه للشرب عرضى.

فالمجهول دائما عنوان ذات الفعل،و إلا فالفعل بذاته لا جهل به،لعدم تعلق الجهل المقابل للعلم التصديقى-بتقابل العدم و الملكه-بالمفردات.

قلت:إذا كان المراد من الموصول هو الفعل،فلا محاله ليس إلا موضوع الحكم،فانه الذى يكون رفع الحكم برفعه،دون الفعل الذى ليس موضوعا للحكم.

فشرب المائع ليس موضوعا للحكم،حتی يقال:إن شرب المائع حيث لم يعلم عنوانه،و هو كونه خمرا،فهو مرفوع.

بل شرب الخمر هو الموضوع،و هو المرفوع إذا كان مجهولا،و حينئذ، فالمراد من الجهل به هو الجهل بتحققه.

فالموضوع تاره:يكون معلوم الوجود،فيترتب عليه حكمه.

و أخری:مجهول الوجود،فحكمه مرفوع،و لم يلزم حينئذ تعلق الجهل بالمفرد،بل بكونه موجودا.

منها:إراده الحكم و الموضوع معا من الموصول،بلحاظ عموم الموصول من حيث انطباقه عليهما،فالمراد رفع كل ما كان مجهولا،حكما كان أو موضوعا.

و أورد عليه شيخنا العلامه(رفع اللّه مقامه)في تعليقته (۱)بعدم إمكانه.

لأن إسناد الرفع إلی الحكم إسناد إلی ما هو له،و اسناده الی الموضوع إسناد إلی غير ما هو له،و الجامع بين الاسنادين غير معقول.

و الجواب:أن الحاجه إلی الاسناد الجامع بين الاسنادين إنما تثبت إذا كان اتصاف الاسناد الواحد-بكونه إلی ما هو له،و إلی غير ما هو له-من باب اتصاف الواحد بوصفين متقابلين،و هو محال،فلا بد من تعقل إسناد جامع،و هو أيضا محال،لعدم خروج الطرف عن كونه ما هو له،أو غير ما هو له،و إلا فلا إسناد.

مع أن اتصاف الاسناد الواحد بوصفين متقابلين-إذا كانا اعتباريين- معقول،لتعقل اعتبارين في واحد،بلحاظ كل منهما له اعتبار مغاير لاعتبار آخر،نظير ما ذكرنا (۲)في باب استعمال اللفظ في معنييه:الحقيقي و المجازي،في

۱- ۱) التعليقه علی فرائد الاصول۱۱۴/ و ۱۱۵.

۲- ۲) نهايه الدرايه ۱/.التعليقه ۹۶.

دفع شبهه استلزام اجتماع المتقابلين،و لو كان الاستعمال فی أكثر من معنی ممكنا.

و حاصل الدفع:أن اللفظ من حيث استعماله فيما وضع له موصوف بالحقيقه،و من حيث استعماله فی غير ما وضع له موصوف بالمجازيه،فهناك وصفان بلحاظ حيثيتين واقعيتين.

فكذلك هنا نقول:إن الشیء بشيئيته لا مرفوع،و لا غير مرفوع،بل بلحاظ انطباقه علی الحكم و الموضوع.

فهذا الاسناد الواحد إلی الشیء من حيث انطباقه علی الحكم إسناد إلی ما هو له،و من حيث انطباقه علی الموضوع إسناد الی غير ما هو له،فلهذا الإسناد الجدی وصفان اعتباريان بلحاظ حيثيتين حقيقيتين،و هی حيثيه الانطباق علی الحكم،و حيثيه الانطباق علی الموضوع.

ثم اعلم أنه لا بد من هذا التصحيح لمن يريد شمول الخبر للشبهه الحكميه لا بلحاظ التفكيك بين السياق،إذا حمل الموصول فی(ما لا يعلمون)علی الحكم،و فی غيره علی الموضوع.

بل لأن صدر الخبر نسب فيه الرفع إلی التسعه بقوله عليه السلام:(رفع عن أمتی تسعه أشياء)،فان هذا الاسناد الواحد الذی طرفه التسعه بالاضافه إلی بعضها إسناد إلی ما هو له،و بالاضافه إلی بعضها الآخر إسناد إلی غير ما هو له،و ليس كالاسناد إلی الموصول المتعدد،ليكون الاسناد الكلامی متعددا حقيقه.

و لكن لا يخفی عليك أن اتصاف الاسناد الواحد بوصفين،و إن كان معقولا،إلا أن مخالفته للظاهر-لعدم تمحضه فی الاسناد إلی ما هو له-باقيه علی حالها،و سيأتی (۱)إن شاء اللّه دفعها.

۱- ۱) فی الوجه الذی يذكره بقوله:و منها اراده الموضوع الخ.

و منها-إراده الموضوع من الموصول فی(ما لا یعلمون)کما فی سائر الفقرات،إلاّ أن الموضوع لیس هو المائع المردّد خارجا،إذ متعلق الحکم و موضوعه ما یتقوم به الحکم فی أفق الاعتبار،لا الشیء الخارجی کما بیناه (۱)فی اجتماع الأمر و النهی،بل الموضوع الکلی المقوم للحکم،و جعل الموضوع بهذا المعنی بعین جعل الحکم،فان البعث المطلق لا یوجد بنحو وجوده الاعتباری، إلا متعلقا بمتعلقه،و موضوعه.

فالموضوع الکلی المقوم للحکم موجود بعین الوجود الاعتباری المحقق للحکم.

و وساطه الحکم لعروض الوجود للموضوع وساطه دقیقه برهانیه کوساطه الوجود لموجودیه الماهیه مع أن صدق الموجود علی الماهیه المتحده مع الوجود عرفا مما لا شک فیه بلا عنایه و لا مسامحه.

و منه یظهر أن رفع الموضوع الکلی تشریعا مساوق لرفع الحکم،کما أن وضعه بعین وضعه.

فالاسناد إلی الجمیع إسناد إلی ما هو له عرفا مع انحفاظ وحده السیاق فی الجمیع.

و علیه،فرفع الموضوع الکلی فی(ما لا یعلمون)أعم من رفع الموضوع المجهول نفسا،و من المجهول تطبیقا،فشرب التتن المجهول کونه موضوعا مرفوع،و شرب الخمر المجهول کونه موضوعا تطبیقا أیضا مرفوع.

۱۳-قوله(قدّس سره):بعد وضوح أن المقدّر فی غیر واحد غیرها (۲)...الخ.

ص:۵۱

۱- ۱) نهایه الدرایه ۲:التعلیقه ۶۲.

۲- ۲) کفایه الاصول ۳۴۰/.

مـا يتعين أن يكون المقـدّر فيه غير المؤاخـذه ليس إلا الثلاثه الأخيره، و هى الحسـد،و الطيره،و الوسوسه،فانها غير محرمه،لا أنها محرمه معفو عنها.

إلا أن عدم حرمتها لا يوجب عدم تقدير المؤاخذه فيها.بل يقدر المؤاخذه فى الكل بجامع عدم التكليف المصـحح للمؤاخذه،مع وجود المقتضى لما يصحح المؤاخذه حتى يصح نسبه الرفع،و لو بمعنى الدفع إلى الكل،و يصح اختصاص رفعها بهذه الأمه دون سائر الأمم،و إن امتاز بعض التسعه عن بعضها الآخر بثبوت التكليف الواقعى،و عدمه.

ثم إن ظاهر شيخنا العلامه الأنصارى(قدّس سره) (١)فى المقام أن تقدير المؤاخذه يوجب إراده الفعل من الموصول حتى فى(ما لا يعلمون).إذ لا مؤاخذه على التكليف،بل على الفعل أو الترك.

بخلاف تقدير الآثار؛فانه لا يأبى عن إراده التكليف من(ما لا يعلمون)حتى مع شمول الآثار للمؤاخذه.

و توجيهه:أن عنوان المؤاخـذه لاـ تضـاف إلى التكليف،فتقـديرها بعنوانهـا يـأبى عن إراده التكليف من الموصول،بخلاف عنوان الآثار،فانها بمعنى مقتضيات الموضوع و الحكم،و المؤاخذه من مقتضيات التكليف،و ان لم تكن على التكليف.

و حينئـذ فـاراده خصوص المؤاخـذه فى الجميع مع إراده التكليف من(مـا لاـ يعلمون)معقوله،لكنه لاـ بعنوانها،بل بعنوان مقتضـى التكليف،كما هو واضح.

ثم إن لزوم التقـدير-إمـا لخصوص المؤاخـذه لتيقنهـا،أو لمطلق الآثار لكونه أقرب إلى نفى الحقيقه،أو الأثر الظاهر فى كل مورد بحسبه،لكونه المتيقن فى مقام التخاطب-،إنما يتوجه بناء على عدم توجه الرفع الى نفس

۱- ۱) فرائد الاصول المحشى ۱۰/۲.

التكليف.

و أما إذا أريد من(ما لا يعلمون)نفس التكليف،فمقتضی عموم الموصول ارتفاع کل تکلیف مجهول.

نعم لزوم التقدير إنما يكون في غير(ما لا يعلمون)مما يتعين فيه اراده الفعل من الموصول.

۱۴-قوله(قدس سره):کما استشهد الامام علیه السلام بمثل هذا الخبر (۱)...الخ.

لا يخفى عليك أن ظاهر السؤال و الجواب عن لزوم الحلف على المذكورات،لا عن الأحكام التكليفيه المترتبه على الطلاق،و العتق،و الصدقه، أو المؤاخذه.

فما عن غير واحد،منهم شيخنا الاستاذ(قده)في تعليقته (۲)من أن إراده رفع المؤاخذه معقوله،غايه الأمر أن المؤاخذه:تاره على ذات الفعل.و أخرى على مخالفه التكليف المنبعث عن الوضع.

فلا دلاله له على رفع الوضع فيما لا يترتب عليه حكم تكليفي مصحح للمؤاخذه.

أجنبي عن مورد الروايه سؤالا و جوابا.

ثم إن الحلف على المذكورات و إن كان باطلا-حتى مع الاختيار أيضا، إلا أن استدلال الامام عليه السلام في مقام الالزام لا يصح إلا مع دلاله رفع الاكراه على رفع أثره الوضعي.

نعم إذا احتمل أنه من باب الالزام بما يراه المخالف ظاهرا في رفع الوضع

۱- ۱) كفايه الاصول ۳۴۰/-۳۴۱.

۲- ۲) التعليقه على فرائد الاصول۱۱۶/.

و إن لم یکن کذلک لصح الالزام بما تسالم علیه الخصم.

و حیث إنه علیه السلام فی مقام الالزام و الافحام علی الخصم،لا فی مقام بیان الحکم الحقیقی من قبل الاکراه،لم یکن الاحتمال المزبور بعیدا.و له نظائر فی کلماتهم علیهم السلام.

۱۵-قوله(قدس سره):أن المرفوع فی ما اضطروا الیه و غیره (۱)...الخ.

توضیحه أنه قد أورد علی(حدیث الرفع)کما فی الرسائل (۲)بأنه موهون إذا أرید منه رفع جمیع الآثار للزوم التخصیص الکثیر فیه،لأن آثار الخطأ و النسیان غیر مرتفعه.

و أجاب عنه الشیخ الاعظم (۳)(قدس سره)بأن الخبر لا یرفع آثار الخطأ و النسیان بما هما.

بل الآثار المترتبه علی ذات الفعل لا بشرط العمد و الخطأ مرفوعه بالخبر إذا صدر عن الخطأ قائلا:بأنه لا یعقل رفع الآثار الشرعیه المترتبه علی الخطأ و السهو من حیث هذین العنوانین.

و لعله بملاحظه أن رفع ما فرض ثبوته فی هذه الشریعه تناقض،فان معناه حینئذ أن الآثار الثابته لهذه العناوین فی هذه الشریعه غیر ثابته فی هذه الشریعه،و هو تناقض واضح.

مع أن الرفع إذا کان بمعناه الحقیقی کانت هذه المناقضه ثابته فیما إذا

۱- ۱) کفایه الاصول/۳۴۱.

۲- ۲) فرائد الاصول المحشی ۲:۱۱.

۳- ۳) قال قده:فاعلم أنه إذا بنینا علی عموم رفع الآثار فلیس المراد بها الآثار المترتبه علی هذه العنوانات من حیث هی إذ لا یعقل رفع الآثار الشرعیه المترتبه علی الخطأ و السهو من حیث الخ فرائد الاصول المحشی ۲:۱۱-۱۲.

رفعت آثار الفعل لذاته فی حال الخطأ،فان الرفع الحقیقی یقتضی ثبوتها فی هذه الشریعه للفعل فی حال الخطأ،فرفعها فی حال الخطأ مناقضه،و رفع الآثار الثابته فی الشرائع السابقه صحیح فی کلا المقامین.

و أما إذا أرید الرفع بمعنی الدفع،فمعقول فی کلا المقامین،فکما یکفی ثبوت المقتضی للاثر حتی فی حال الخطأ،کذلک یکتفی بثبوت المقتضی له فی نفس الخطأ،فلا یکون رفعه بما هو أقوی اقتضاء منه مناقضه.

نعم یکون معارضا للأدله المتکفله لآثار الخطأ و النسیان بما هما،و هذا غیر عدم المعقولیه.

و بالجمله:الاشکال فی الخبر من حیث إن ظاهر أخذ عنوان فی الموضوع کونه عنوانا،و مقتضیا له حقیقه،فمعنی رفع حکم الخطأ رفع حکمه بما هو خطأ، لا رفع حکم ذات ما أخطأ عنه.

فیکون معارضا للدلیل المتکفل لحکم الخطأ بما هو،فیلزم التخصیص الکثیر فی الحدیث إذا کان المراد منه رفع مطلق الآثار.

و یمکن الجواب عنه بوجهین:

أحدهما:أن ورود الخبر مورد الامتنان یقتضی أن الجهات الموجبه للمنه -برفع الأحکام و الآثار-هی هذه العناوین المأخوذه فی الخبر من الجهل و الخطأ و النسیان و الاکراه و الاضطرار.

فاذا کانت هذه الجهات مقتضیه لرفع تلک الأحکام،فلا محاله لیست بما هی مقتضیه لثبوتها،إذ لا یعقل أن یکون العنوان الواحد مقتضیا لطرفی النقیض،فموضوعات تلک الأحکام المستدعیه لها ذات المجهول و ذات ما أکره علیه و هکذا.

و علیه،فلا یکون الخبر رافعا لآثار الخطأ و النسیان بما هما حتی،یلزم ورود التخصیص الکثیر علیه.

ثانيهما:أن هذه العناوين الظاهره فى العنوانيه على حد سائر العناوين المأخوذه فى موضوعات القضايا،إلا أنها موضوعات لنفى الحكم لا للحكم المنفى.

فقوله رفع الاـكراه ينحل إلى قضيه موضوعها الفعل المكره عليه بما هو كذلك،و محمولها نفى الحكم عنه بما هو كذلك،و مفاده لا يحرم الفعل المكره عليه.

و حيث إن العنوان موضوع لنفى الحكم،فلا محاله موضوع الحكم المنفى غيره،لاستحاله اقتضاء الشيء للمتنافيين.

فالتحفظ على ظاهر القضيه،و ظهور العنوان فى العنوانيه بضميمه البرهان،يدل على أن موضوع نفى الحكم شيء،و موضوع الحكم المنفى شيء آخر،و لو لم يكن الخبر واردا مورد الامتنان.

و لاـ معنى لجعل حكم الخطأ موضوعا،و جعل رفعه محمولا،حتى يكون مفاد القضيه ان حكم الخطأ مرفوع،فان المحمول لكل موضوع باقتضاء موضوعه بنحو من الاقتضاء.و يستحيل اقتضاء الشيء لعدم نفسه،فلا محاله الخطأ موضوع مقتض لرفع الحكم عن نفسه.

و التحقيق:أن الأمر و إن كان كذلك فى العنوان المقتضى لثبوت الحكم أو المقتضى لنفيه.

لكنه حيث إن رفع المذكورات فى الخبر بعنوان رفع الحكم برفع موضوعه.

فلا بد أن يكون الموضوع المرفوع موضوع الحكم المرفوع،لا موضوع رفع الحكم.

و إلاـ فلو كان الموضوع موضوع رفع الحكم لكان رفعه مفيدا لضد المقصود،إذ رفع موضوع الرفع يقتضى رفع الرفع و ثبوت الحكم،لا نفيه.

و حينئذ،فيتوجه الاشكال المتقدم من ظهور الخبر فى رفع حكم الخطأ بما هو خطأ،لا حكم ذات ما أخطأ عنه.

و ما ذكر من البرهان إنما يتم فى ما إذا كان نفى الحكم باقتضاء الموضوع المجعول فى القضيه النافيه موضوعا.

و أما إذا كان عدم الحكم بعدم موضوعه من باب عدم المقتضى بعدم المقتضى،و لو لاختلاف الأزمنه، لإناطه اقتضائه بزمان خاص،كما فى النسخ أحيانا،فلا موقع للبرهان المزبور،فلا كاشف عن أن موضوع الحكم المنفى غيره.

بل الأمر فى الثلاثه الأخيره من التسعه،و هى الحسد و الطيره و الوسوسه كذلك،فان موضوع الحكم المنفى ليس إلاّ نفس هذه الثلاثه.

فالأولى الاقتصار على الجواب الأول باستظهار رافعيه هذه العناوين الطاريه من نفس ورود رفعها مورد الامتنان.

و أما الثلاثه الأخيره،فالمقتضى للرفع غلبه وقوعها حتى ورد أنه لا يخلو منها أحد،فغلبه وقوعها مانعه عن تأثير اقتضائها للحكم امتنانا على الأمه المرحومه.

۱۶-قوله(قدس سره):كيف و إيجاب الاحتياط فيما لا يعلم (۱)...الخ.

بيانه:أن ايجاب الاحتياط حال العلم بالتكليف لا معنى له.

و كذا ايجاب التحفظ حال التذكر لا معنى له.

فلا محاله لا يكون ايجاب الاحتياط إلاّ بلحاظ حال الجهل بالتكليف.

و لا يكون ايجاب التحفظ إلاّ بلحاظ الخطأ و النسيان،فيكون الخبر دليلا على رفع آثار هذه العناوين بما هى،لا رفع آثار ذوات المعنونات.

و الجواب ما مرّ (۲)منا مفصلا:أن كون إيجاب الاحتياط مثلا من

۱- ۱) كفايه الاصول/۳۴۱.

۲- ۲) فى التعليقه ۱۱ من هذا الجزء.

مقتضيات التكليف أو من مقتضيات التكليف المجهول،سواء كان بنحو اقتضاء السبب لمسبّبه،أو بنحو اقتضاء الغايه لذى الغايه،غير معقول.

فليس وجوب الاحتياط من آثار التكليف و أحكامه،و لا من أحكام التكليف المجهول و آثاره.

بل من مقتضيات نفس الغرض الباعث على التكليف الواقعى،فان الغرض الواقعى كما يدعو المولى إلى جعل البعث نحو ما يحصّله،كذلك يدعوه إلى ايصاله بما يبلغه إلى مرتبه الفعليه و التنجز،إما بنصب الطريق،أو بجعل الاحتياط بأحد النحوين المتقدمين.

بل يستحيل أن يكون ايجاب التحفظ من آثار الخطأ و النسيان،كيف و ايجاب التحفظ لئلا يقع فى الخطأ و النسيان،فكيف يكون من آثار الفعل الصادر خطأ،أو نسيانا؟

لا يقال:مرجع كون وجوب الاحتياط أثرا للتكليف المجهول،أو الحكم على الخطأ و النسيان إلى تحريم مخالفه التكليف المجهول بما هو.فالتكليف المجهول ليس متعلقا للتكليف حتى يقال باستحالته،بل موضوع لتعلق التكليف.

لانا نقول:مخالفه التكليف المجهول بما هو إذا كانت ذات مفسده مقتضيه للتحريم،فهى خارجه عن محل الكلام،لأنها اجنبيه عن عنوان الاحتياط،و التحفظ على الواقع المجهول،و الأمر فى التكليف المنبعث عن الغرض الواقعى ما مرّ.

و كذا إيجاب التحفظ لئلا يقع فى الخطأ و النسيان مرجعه الى حفظ الغرض الذى يفوت بالخطإ و النسيان،لا إلى الفرار عن المفسده التى تترتب على الخطأ بما هو خطأ و على النسيان بما هو نسيان فتدبر جيّدا.

***

[الاستدلال بحدیث الحجب علی البراءه فی الشبهات الحکمیه]

۱۷-قوله(قدس سره):إلّا أنه ربما یشکل بمنع ظهوره فی وضع (۱)...الخ.

لا ریب فی ظهور الحجب فی ثبوت الحکم الموحی إلی النبی صلی اللّه علیه و آله أو الملهم به الوصی علیه السلام،إذ مع قطع النظر عنه لا ثبوت إلا للمقتضی،فلا مقتضی حینئذ حتی یکون محجوبا أو غیر محجوب.

و نسبه الحجب إلی العلم لعلها مبالغه فی حجب المعلوم،و إلا فحیث لا یعقل ثبوت العلم و کونه محجوبا عن العالم،فلا محاله یراد من ظهوره ثبوته،فان الوجود عین الظهور،و یراد من احتجابه عدمه،لکونه فی ظلمه العدم.

و ثبوت العلم و الجهل المقابل له بتقابل العدم و الملکه،و إن کان لا یستدعی إلا ثبوت المعلوم و المجهول بثبوته الماهوی لا بثبوته الخارجی،لعدم توقف العلم إلا علی المعلوم بالذات،لا علی المعلوم بالعرض،کما مرّ مرارا فلا دلاله حینئذ علی ثبوت التکلیف خارجا وحیا أو إلهاما.

لکنه مع ذلک لا یصدق فی شأنه أنه مما لم یوقف اللّه عباده علیه و لم یعلمهم به،فانه ظاهر فی ثبوت حکم ما أوقفهم اللّه علیه و لم یطلعهم علیه لا بنحو السالبه بانتفاء الموضوع.

فاتضح أن الحجب علی أی حال یستدعی ثبوت التکلیف وحیا أو الهاما و حجبه حینئذ بأحد وجهین:

۱- ۱) کفایه الاصول۳۴۱/.

إما بعدم أمره حججه علیهم السلام بتبلیغه و تعریفه للعباد.

أو باختفائه بعد تبلیغ الحجج و تعریفهم إیاه باخفاء الظالمین،أو غیره من العوارض الموجبه لاختفائه.

و نسبه الحجب إلیه تعالی علی الأول ظاهره،حیث إن الحکم صار محجوبا من قبله تعالی بعدم أمره حججه علیهم السلام بتعریفه و تبلیغه.

و أما علی الثانی،فلا:إما لأنه لا یصدق فی حقه أنه مما حجبه اللّه عن العباد،بل عرفهم إیاه علی لسان حججه علیهم السلام،و إن لم یصل إلی بعضهم لعارض.

و إما لأن حجبه مستند إلی الظالمین و غیرهم لا إلیه تعالی.

فان قلت:نسبه الحجب الیه تعالی بلحاظ انتهاء سلسله الاسباب إلی رب الأرباب،فیکون کقوله علیه السلام:کلّ ما غلب اللّه علیه فهو أولی بالعذر (1).

مع أن المقهوریه فی الاسباب العذریه مستنده ابتداء إلی أسباب طبیعیه من نوم أو إغماء أو جنون و نحوها،بل لیس فی العالم شیء إلا و له سبب أو أسباب،و مرجع الکل الی مسبب الأسباب.

قلت:قد ذکرنا فی مبحث الطلب و الاراده (2)أن المسببات بما هی موجودات محدوده لا تنسب إلا إلی أسباب هی کذلک،و بما هی موجودات بقصر النظر علی طبیعه الوجود المطلق تنسب إلی الموجود المطلق،لأن الفاعل الذی منه الوجود منحصر فی واجب الوجود دون فاعل ما به الوجود،فانه غیر منحصر فی شیء.

نعم ربما یکون الفعل المحدود بلحاظ تأثیره اثرا خارقا للعاده بغلبه

۱- ۱) الکافی۳:۴۱۲/ لکن فیه:فاللّه أولی بالعذر

۲- ۲) نهایه الدرایه ۱:التعلیقه ۱۵۲.

العنصر الربوبی فیه مما ینسب الیه تعالی: وَ مٰا رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَ لٰکِنَّ اللّٰهَ رَمیٰ (۱).

بـل ربمـا یکون بلحـاظ غلبه العنصـر الربوبی علی الجهه التی تلی المـاهیه لخلوصه و وقوعه قریبـا ینسب الیه تعـالی کما فی قوله تعالی: وَ یَأْخُذُ الصَّدَقٰاتِ (۲)و قوله تعالی: مٰا أَصٰابَکَ مِنْ حَسَنَهٍ فَمِنَ اللّٰهِ (۳).کما انه اذا غلبت الجهه التی تلی الماهیه ینسب الی الشخص کما فی قوله تعالی: وَ مٰا أَصٰابَکَ مِنْ سَیِّئَهٍ فَمِنْ نَفْسِکَ (۴).

مع انه بلحاظ الاطلاق و النظر الی طبیعه الوجود قال تعالی: قُلْ کُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ (۵).

فالمسببات الصادره عن الاسباب الطبیعه بلحاظ الاطلاق ینسب إلیه تعالی فهو المحیی،و الممیت،و الضار،و النافع.

بخلاف ما اذا صدرت عن اشخاص غلبت الجهه التی تلی الماهیه فیهم، فإنها تنفی عنه تعالی بهذا النظر کما عرفت.

و ما اختفی باخفاء الظالمین من هذا القبیل،فلذا ورد فی کلامه تعالی:

إِنَّ الَّذِینَ یَکْتُمُونَ مٰا أَنْزَلْنٰا مِنَ الْبَیِّنٰاتِ وَ الْهُدیٰ مِنْ بَعْدِ مٰا بَیَّنّٰاهُ لِلنّٰاسِ فِی الْکِتٰابِ أُولٰئِکَ یَلْعَنُهُمُ اللّٰهُ الخ (۶)فنسب الکتمان الیهم لغلبه الجهه التی تلی الماهیه.

۱- ۱) الأنفال:۱۷.

۲- ۲) التوبه:۱۰۴.

۳- ۳) النساء:۷۹.

۴- ۴) النساء:۷۹.

۵- ۵) النساء:۷۸.

۶- ۶) البقره:۱۵۹.

فكذا فيما نحن فيه،فان الحكم الذى أمر حججه عليهم السلام بتبليغه للعباد فقد عرفه لهم و إنما حجبه غيره.

و التحقيق:أن الأمر كذلك فى عدم الاسناد إليه تعالى لتلك النكته إذا كان الحجب بعد البيان باخفاء الظالمين.

و لا موجب لحصره فيه،مع كون المبحوث عنه أعم مما فقد فيه النص و ما أجمل فيه النص،و ما تعارض فيه النصان،بل لا يكاد يشك فى أن عدم بيان حكم شرب التتن و أمثاله لعدم الابتلاء به فى أزمنه الحضور.فلم يكن موقع للسؤال،و الجواب.

إلا أن يراد من إخفاء الظالمين سد باب الامامه و الولايه،و إلا لوصل الينا جميع الأحكام.

فان قلت:ظهور الوضع المساوق للرفع فى رفع ما كان ثابتا عليهم قرينه على أن المراد حجب ما أمر الحجه بتبليغه،فانه الثابت عليهم،فالثبوت فى نفسه لا يناسب الرفع،بل الثبوت عليهم،و لا يكون ثابتا عليهم إلا بعد التبليغ و التعريف.

قلت:ليس الوضع بمعنى الرفع،بل الوضع بمعنى الجعل و الاثبات:

فان تعدى بحرف الاستعلاء كان المراد منه جعل شىء على شىء و إثباته عليه.

و إن تعدى بحرف المجاوزه كان المراد صرفه عنه إلى جانب.

فقد يكون ثابتا حقيقه،فصرفه عنه يكون مساوقا للرفع.

و قد لا يكون ثابتا بل مقتضيه ثابت،فيتمحض فى الصرف و الجعل عنه إلى جانب،فاذا كان مقتضى جعل الحكم مقتضيا لاثباته على العباد،و لكن مصلحه التسهيل أو مصلحه أخرى منعت من أمره بتبليغه و تعريفه،فقد صرف عنهم،و جعل عنهم الى جانب.

فحينئذ لا معارض لظهور الحجب المستند اليه تعالى حتى يلتزم بالحجب بالمعنى الثانى فتدبر.

و عن شيخنا الحر العاملى(رحمه اللّه)فى الوسائل (۱)فى الجواب عن هذه الروايه أنها مختصه بالشبهه الوجوبيه مدعيا أن قوله عليه السلام:موضوع عنهم قرينه ظاهره فى إراده الشك فى وجوب فعل وجودى.

و لعل نظره(رحمه اللّه)إلى أن الواجب هو الفعل الثابت على المكلف فيناسب رفعه،بخلاف الحرام،فان المكلف مزجور عنه،لا أنه ثابت عليه.

و ليس ترك الحرام واجبا شرعيا حتى يقال:بثبوته على المكلف،بل ترك الحرام ترك ما يستحق العقوبه على فعله.

و الجواب-ما مرّ (۲)منا سابقا-أن التكليف اللزومى-بملاحظه ثقله على المكلف بالجهات المتقدمه-يكون على المكلف.

و لذا كما يتعدى الوجوب بحرف الاستعلاء بالاضافه إلى المكلف،فيقال:

يجب عليه،كذلك الحرمه تتعدى بحرف الاستعلاء،فيقال:يحرم عليه،كما تشهد له الاستعمالات القرآنيه،حتى فى المحرمات التكوينيه كما فى قوله تعالى:

وَ حَرَّمْنا عَلَيْهِ الْمَراضِعَ

(۳)

و قوله تعالى: إِنَّ اللّٰهَ حَرَّمَهُما عَلَى الْكافِرِينَ (۴)الى غير ذلك.

ص: ۶۳

۱- ۱) وسائل الشيعه ۶/۶:۵.۱۶۳/۳۳:۲۷.

۲- ۲) فى التعليقه ۷.

۳- ۳) القصص:۱۲.

۴- ۴) الاعراف:۵۰.

[الاستدلال بحدیث:«کل شیء لک حلال»علی البراءه فی الشبهات الحکمیه التحریمیه]

۱۸-قوله(قدّس سرّه):و منها قوله علیه السلام:کل شیء لک حلال حتی تعرف (۱)...الخ.

و ما ورد بهذا المضمون روایات:

منها:ما رواه شیخ الطائفه عن عبد اللّه بن سنان قال:قال أبو عبد اللّه علیه السلام(کل شیء یکون فیه حرام و حلال،فهو لک حلال أبدا حتی تعرف الحرام منه بعینه فتدعه) (۲).

و منها:ما رواه فی الکافی عن عبد اللّه بن سلیمان عن أبی جعفر علیه السلام بعد السؤال عن الجبن،فقال(سأخبرک عن الجبن و غیره،کل ما کان فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام بعینه فتدعه) (۳).

و منها:ما رواه البرقی بسنده عن معاویه بن عمار عن رجل من أصحابنا قال:کنت عند أبی جعفر فسأله رجل عن الجبن فقال أبو جعفر علیه السلام (إنه لطعام یعجبنی و سأخبرک عن الجبن و غیره،کل شیء فیه الحلال و الحرام، فهو لک حلال حتی تعرف الحرام فتدعه بعینه) (۴).

و منها:ما رواه فی الکافی بسنده عن مسعده بن صدقه عن أبی عبد اللّه علیه السلام،قال:سمعته علیه السلام،یقول علیه السلام(کل شیء هو لک

۱- ۱) کفایه الاصول۳۴۱/.

۲- ۲) تهذیب الأحکام ۷۹/۹.

۳- ۳) الکافی ۳۳۹/۶.

۴- ۴) المحاسن ۴۹۶/۲-۴۹۷.

حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك،و ذلك مثل الثوب يكون قد اشتريته و هو سرقه،أو المملوك عندك و لعله حرّ قد باع نفسه أو خدع فبيع أو قهر أو امرأه تحتك و هى اختك أو رضيعتك،و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينه) (۱).

هذا جميع ما وقفنا عليه فی جوامع الأخبار.

و ما ورد فی مورد الجبن و نحوه،مع أنه كليّه فی مورد الشبهه الموضوعيه، فيه التقييد بوجود الحلال و الحرام فيه.

و فيه المحاذير المانعه عن الاستدلال،فلا يجدى الخبر الأول المطلق أيضا.

و ما ليس فيه هذا التقييد منحصر فی خبر مسعده بن صدقه،و ظهورها -صدرا و ذيلا-فی الشبهه الموضوعيه فی غايه الوضوح.

و ليس من باب تخصيص الكليّه بالمورد،بل الإمام عليه السلام طبّقها على الشبهه الموضوعيه،بقوله عليه السلام:و ذلك مثل...الخ.

ثم أكدها أخيرا بما يختص بالشبهه الموضوعيه،بقوله عليه السلام:أو تقوم به البينه.

و ما يظهر (۲)من شيخنا الاستاذ(قدس سره)هنا تبعا

ص: ۶۵

۱- ۱) الكافى ۵/۳۱۳-۳۱۴.

۲- ۲) يعنى فی متن الكفايه حيث استدل على البراءه فی الشبهه الحكميه بقوله عليه السلام كل شیء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه و من المعلوم أن الاحتجاج بها انما يصح اذا كانت غير روايه مسعده و إلاّ لم يكن وجه للاستدلال لاختصاصها بالشبهه الموضوعيه كما هو صريح تطبيقه عليه السلام لها على الأمثله. و أما أن الأصل فی الاستدلال بالروايه هو الشيخ فلأنه(قده)بعد ذكر الروايات التی استدل بها على البراءه فی الشبهه الحكميه قال و قد يستدل على المطلب أخذا من الشهيد فی الذكرى بقوله عليه السلام كل شیء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه ثم أخذ فی البحث نقضا و ابراما بالتفصيل و من الواضح ايضا إن صحه الاستدلال-

للشيخ الأعظم(قدس سره)فی الرسائل (۱)من ورود خبر آخر بهذا المضـمون من دون تطبیق علی الشبهه الموضوعیه،کما فی طی کلماته فی المقام،و فی صریح کلامه فی أول (۲)الشبهه الموضوعیه التحریمیه لا أثر منه فی جوامع الأخبار و الآثار.

و یشـهد لمـا ذکرنـا أنه لو کـان مثـل هـذه الکلیه المطلقه لم یتکلف القوم بالاسـتدلال بقوله علیه السـلام(کل شـیء فیه حلال و حرام...)الخ مع ما فیه من المحذور،و اللّه العالم.

(۲)

-متوقفه علی اسـتقلال الروایه و کونهـا غیر روایه مسـعده و إلاّـ لمـا کـان له وجه هـذا ما ذکره فی اول. البراءه و أما ما ذکره فی الشـبهه التحریمیه الموضـوعیه فهو انه(قـده)قـال فی دوران الحکم بین الحرمه و غیر الوجوب مع کون الشـک فی الواقعه الجزئیه لأجل الاشـتباه فی بعض الأمور الخارجیه-و الظاهر عدم الخلاف فی ان مقتضی الأصل فیه الاباحه للاخبار الکثیره فی ذلک مثل قوله علیه السـلام کـل شـیء لـک حلاـل حتی تعلم أنه حرام و کل شـیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال و اسـتدل العلامه فی التـذکره علی ذلـک بروایه مسـعده بن صـدقه ثم ذکر الروایه بتمامهـا فـانه(قـده)کمـا تری جعـل روایه مسـعده غیر الروایه الثانیه صریحا فلـذا نسب الاسـتدلال بها الی العلامه(قـده)و اورد علیه بعـد ذکرها. و لا یخفی أن التی احتـج بها المنصف(قـده)هنا هی الروایه الأـولی دون الثـانیه أو الثـالثه مع أن التی اسـتدل بهـا الشـیخ قـده فی أول البراءه هی الروایه الثـانیه دون الأولی نعم بین ما ذکره المصـنف هنا و ما ذکره الشـیخ(قده)فی الشبهه الموضوعیه التحریمیه فرق یسیر فی اللفظ و هو لا یضر بالمطلوب هذا و من المحتمـل أن یکون الروایه التی اسـتدل بهـا المصـنف قـده هنـا هو صـدر روایه مسـعده و ذلک لما ذکره من التوجیه هناک فی تعلیقته علی کلاـم الشـیخ قـده حیث قال لکن یمکن أن یقال أنه لیس ذکرها للمثال بل إنما ذکرت تنظیرا لتقریب أصاله الاباحه فی الأذهان و أنها لیست بعادمه النظیر فی الشریعه الخ فان التوجیه المزبور دلیل علی إمکان الاستدلال بها للشبهه الحکمیه.

۱- ۱) فرائد الأصول المحشی ۱۶/۲.

۲- ۲) فرائد الأصول المحشی ۴۱/۲.

۱۹-قوله(قدّس سرّه):فهو حلال تأمل (۱)...الخ.

وجهه:أن كل حكم إيجابى أو تحريمى لا ينحل إلى حكمين إيجابى و تحريمى فعلا و تركا.

بل ترك الواجب حيث إنه ترك الواجب يستحق عليه العقاب،لا أنه حرام،و كذلك فى طرف الحرام.

***

۱- ۱) كفايه الأصول۳۴۲/.

[الاستدلال بحدیث السعه علی البراءه فی الشبهات الحکمیه]

۲۰-قوله(قدّس سرّه):فانه یقال لم یعلم الوجوب أو الحرمه (۱)...الخ.

بیانه أن إیجاب الاحتیاط:إن کان نفسیا-بأن کان فعل محتمل الوجوب- بما هو محتمل الوجوب-واجبا حقیقه،لمصلحه فیه بهذا العنوان،أو کان فعل محتمل الحرمه-بما هو-حراما حقیقه،لمفسده فیه بهذا العنوان-فالتکلیف الواقعی،و إن کان مما لم یعلم،إلا أن التکلیف الفعلی بعنوان آخر معلوم،فاذا علم-و لو بعنوان من العناوین الطاریه-خرج عن کونه من(ما لا یعلمون) فیکون دلیل الاحتیاط الموجب للعلم بالتکلیف بعنوان آخر رافعا لموضوع دلیل البراءه حقیقه.

و إن کان إیجاب الاحتیاط طریقیا،أی إنشاء بداعی تنجیز الواقع باحتماله،فالواقع علی حاله مما لم یعلم،و کما أن دلیل الاحتیاط منجّز للواقع المحتمل،کذلک دلیل البراءه معذّر عن الواقع المحتمل،فیتعارضان.

و یمکن أن یقال:أمّا إن کان الاحتیاط واجبا نفسیا،فوروده مبنیّ علی ظهور(ما لا یعلمون)فی دلیل البراءه فی الأعم علی ما تقدم.

مع أن ظاهره أنهم فی سعه من التکلیف الذی لا یعلمونه،لا فی سعه مما لا یعلمونه و لا یعلمون حکم ما لا یعلمونه.

و بالجمله:فرق بین التعمیم من حیث العناوین الذاتیه و العرضیه،و بین

۱- ۱) کفایه الأصول۳۴۲/.

العناوین المترتبه علی التکلیف بالعناوین الأولیه،فان ظاهر الخبر تعیین وظیفه من لا یعلم تکلیفه،لا تعیین وظیفه من لا یعلم تکلیفه و لا یعلم وظیفه عدم علمه بتکلیفه.

مضافا إلی أن دلیل الاحتیاط إذا کان عاما کان دلیل البراءه لغوا،فان مثل هـذا الـدلیل ظاهر فی الشـبهه الحکمیه،و مع قیام الدلیل علی الاحتیاط فی کل محتمل التکلیف لا مجال للتوسعه حینئذ.

نعم اذا قلنا باختصاصه بالشبهه التحریمیه کان مورد التوسعه هی الشبهه الوجوبیه.

مع أن معنی الخبر إذا کـان التوسـعه مـا دام لاـ یعلمون،فظـاهره کون المورد ممـا یقبـل تبـدل جهله بـالعلم،و هـذا إنما یکون فی التکـالیف الواقعیه التی یمکن قیام الطریق علیها بعـد الجهل بها،بخلاف التکلیف الظاهری اللزومی،فان دلیل الاحتیاط متحقق من الأول.فلا مجال لأن یقال:هم فی سعه ما دام لا یعلمون،فتدبر.

و یندفع الإیراد علی التعمیم بأن غرضه(قدّس سره)من الوجوب النفسی هو الوجوب المنبعث عن مصلحه أخری ما وراء مصلحه الواقع،و مثله لیس وظیفه عملیه للجاهـل بحکمه حتی لاـ یعمه(ما لا یعلمون)بل هو کالحکم الواقعی،غایه الأمر أن عنوانه عرضـی للعنوان الواقعی.

نعم وجوب الاحتیـاط نفسـیا بـالمعنی الـذی بینـاه سابقـا (1)المسـاوق للأـمر الطریقی وظیفـه عملیـه للجاهـل بـالواقع،فیرد علیه ما أوردناه،لکنه غیر مراد له قدّس سره.

و أما إن کان الاحتیاط واجبا طریقیا،فیمکن أن یقال:بورود دلیل،

1- 1) فی التعلیقه 11.

الاحتياط أيضا بناء على إراده مطلق الحجه القاطعه للعذر من العلم.

فمفاد دليل البراءه حينئذ هى التوسعه فيما لم تقم حجه على الواقع.

و بعد أن كان احتمال التكليف منجزا بدليل الاحتياط كان كما إذا وردت أماره،و قلنا:بأن معنى حجيتها منجزيتها للواقع،فكما لا شبهه فى ورودها على دليل البراءه،كذلك ينبغى أن لا يرتاب فى ورود دليله على دليل البراءه.

فان قلت:كما أن دليل البراءه موضوعه(ما لم يعلم)بمعنى عدم الحجه المنجزه للواقع،كذلك موضوع دليل الاحتياط المشتبه بمعنى ما لم تقم حجه معذره عن الواقع،فيتعارضان،لأن أحدهما يوجب المنجزيه،و الآخر يوجب المعذريه،و لا وجه للتوسعه فى الاول دون الثانى.

قلت:حيث إن إيجاب الاحتياط بعنوان التحفظ على الغرض الواقعى المنبعث عنه التكليف الواقعى،إما بايصاله عرضا بايصال الحكم المماثل،أو بايصاله بأثره بجعل الواقع منجزا به،فلا محاله ليس موضوعه إلا احتمال التكليف اللزومىّ المنبعث عن الغرض الواقعى،لا احتمال عدمه،و لا عدم قيام المعذر عنه.

بخلاف دليل البراءه،فانه فى مقام التوسعه مما لم يتنجز بمنجز واقعى أو جعلىّ،فموضوعه ما لم يقم عليه منجز

و الكلام فى ورود دليل الاحتياط بلحاظ لسان دليله،و عنوان موضوعه، و إلا فتعارض المنجّز و المعذّر بديهى.

لا يقال:إذا لم يكن دليل الاحتياط كما ذكر من حيث عموم موضوعه لعدم المعذّر لم يكن وجه لتقديم الأماره النافيه عليه،بناء على كون الأماره منجزه أو معذّره

لأنا نقول:حيث إنّ لسان الأماره النافيه عدم التكليف،فالمعذوريّه من حيث إنّ لسانها نفى التكليف،فلا مجال لما يكون لسانه منجزيه احتمال ثبوت

ص:٧٠

التکلیف،و لأجل هذه الخصوصیه یکون دلیل الأماره واردا أیضا إذا کانت مثبته منجّزه للتکلیف،فان لسانها ثبوت التکلیف،فلا مجال لما یکون لسانه منجّزیه احتمال ثبوته،فتدبّر.

و سیجیء إن شاء اللّه تعالی تتمه الکلام عند التعرّض للجمع بین أخبار الاحتیاط و البراءه (۱)

***

ص :۷۱

۱- ۱) فی التعلیقه ۳۴.

[الاستدلال بحديث كل شیء مطلق...

اشاره

علی البراءه فی الشبهات الحکمیه التحریمیه أو الأعم منها و من الوجوبیه]

۲۱-قوله(قدّس سره):و دلالته تتوقف علی عدم صدق الورود (۱)...الخ.

تحقیق المقام:ان المراد بقوله علیه السلام حتی یرد فیه نهی:تاره:هو الورود فی نفسه المساوق للصدور واقعا.

و أخری:هو الورود علی المکلف المساوق للوصول إلیه.

و النافع فی المقام هی إباحه ما لم تصل حرمته إلی المکلف،لا إباحه ما لم یصدر فیه نهی واقعا،فانه دلیل إباحه الاشیاء قبل الشرع،لا الاباحه فیما لم یصل،و إن صدر فیه نهی واقعا.

توضیحه أن الاباحه علی قسمین:

إحداهما:بمعنی اللاحرج من قبل المولی فی قبال الحظر العقلی،لکونه عبدا مملوکا ینبغی أن یکون وروده و صدوره عن رأی مالکه.

ثانیتهما:الاباحه الشرعیه فی قبال الحرمه الشرعیه الناشئه عن المفسده الباعثه للمولی علی زجره عما فیه المفسده.

و هی تاره:إباحه واقعیه ثابته لذات الموضوع،ناشئه عن لا اقتضائیه الموضوع لخلوّه عن المصلحه و المفسده.

و اخری:إباحه ظاهریّه ثابته للموضوع بما هو محتمل الحرمه و الحلیه

۱- ۱) کفایه الأصول۳۴۲/.

ناشئه عما يقتضى التسهيل على المكلف بجعله مرخصا فيه.

و الاباحه القابله لان يغيّا بعدم صدور النهى واقعا هى الاباحه بمعنى اللّاحرج،لا الاباحه الشرعيه سواء كانت واقعيّه أو ظاهريّه.

أما الاباحه الواقعيه،فالمفروض أنها ناشئه عن لا اقتضائيه الموضوع فلا يعقل ورود حرمه فى موضوعها للزوم الخلف من فرض اقتضائيه الموضوع المفروض أنّه لا اقتضاء.

لا يقال:لا اقتضائيته من حيث ذاته لا تنافى عروض عنوان عليه يقتضى الحرمه.

لانا نقول:نعم إلا أن الذى يرد فيه نهى ذلك العنوان الذى له اقتضاء الحرمه،لا أن النهى يرد فى مورد الاباحه.

و فرق بين ورود نهى فى مورد الاباحه كما هو ظاهر الخبر،و بين انطباق عنوان ورد فيه النهى على مورد الاباحه،فالماء مثلا مباح و الغصب حرام، و انطباق عنوان الغصب على الماء لا يقتضى صدق ورود النهى فى الماء المغصوب، بل من انطباق العنوان الوارد فيه النهى على مورد الاباحه.

هذا إذا أريد ما هو ظاهر الخبر من كون الاباحه مغيّاه بورود النهى فى موردها.

و أمّا إذا أريد بورود النهى تحديد الموضوع و تقييده،-بأن يكون المراد أن ما لم يرد فيه نهى مباح،و أن ما ورد فيه نهى ليس بمباح،-فهو:إن كان بنحو المعرفيه فلا محاله يكون حمل الخبر عليه حملا على ما هو كالبديهى الذى لا يناسب شأن الامام عليه السلام.

و إن كان بمعنى تقييد موضوع أحد الضدين بعدم الضد حدوثا أو بقاء، فهو غير معقول:لأن عدم الضد ليس شرطا لوجود ضده،لا حدوثا و لا بقاء، و لا معنى لتقييد موضوع الاباحه بعدم ورود النهى حقيقه إلا شرطيته.

و أمّا الاباحه الظاهریه،فجعلها مغیّاه أو محدّده و مقیّده بعدم صدور النهی فی موضوعها واقعا غیر صحیح من وجوه:

منها:أن الاباحه الظاهریه التی موضوعها المشکوک لا یعقل أن تکون مغیّاه إلاّ بالعلم،و لا محدّده إلاّ بعدمه،لا بأمر واقعی یجامع الشّک،و إلاّ لزم تخلف الحکم عن موضوعه التامّ،فإنه مع فرض کون الموضوع و هو المشکوک موجودا یرتفع حکمه بصدور النهی المجامع مع الشک واقعا.

فلا یعقل أن تتقید إلا بورود النهی علی المکلف،لیکون مساوقا للعلم المرتفع به الشک.

و منها:أن الاباحه حیث إنها مغیّاه بصدور النهی واقعا،أو محدّده بعدم صدوره واقعا،و الغایه أو القید مشکوک الحصول،فلا محاله یحتاج إلی أصاله عدم صدوره لفعلیه الاباحه.

و سیجیء (1)إن شاء اللّه تعالی أن الأصل إمّا أن یکون کافیا و إن لم یکن هذا الخبر،أو لا یکون کافیا إن أردنا ترتیب مضمون الخبر علیه تعبدا.

فعلی الأول لا استدلال بالخبر،و علی الثانی لا یصح الاستدلال به.

و منها:أن ظاهر الخبر جعل ورود النهی غایه رافعه للاباحه الظاهریه المفروضه،و مقتضی فرض عدم الحرمه الاّ بقاء هو فرض عدم الحرمه حدوثا، و مقتضاه عدم الشک فی الحلیه و الحرمه من أول الأمر،فما معنی جعل الاباحه الظاهریه المتقوّمه بالشک فی الحلیه و الحرمه فی فرض عدم الحرمه الا بقاء.

و لیست الغایه غایه للاباحه الانشائیه حتی یقال:إنه یحتمل فی فرض فعلیه الشک صدور النهی واقعا،بل غایه لحقیقه الاباحه الفعلیه بفعلیّه موضوعها و هو المشکوک.

1- 1) فی التعلیقه الآتیه.

و حيث إن المفروض صدور النهى بقاء فى مورد هذه الاباحه الفعليه،فلذا يرد المحذور المزبور.

فان قلت:هذا إذا كان المراد صدور النهى منه تعالى شأنه.و أمّا إذا أريد صدوره من النبى صلّى اللّه عليه و آله،أو الوصى عليه السلام على طبق ما أوحى به أو ما الهم به،فيندفع هذا المحذور،لتقوّم الشك باحتمال صدوره منه تعالى، و الغايه صدوره من النبى صلّى اللّه عليه و آله أو الوصى عليه السلام،فيساوق روايه ما حجب اللّه علمه عن العباد.

فيفيد أن الحرمه الواقعيه الموحى بها أو الملهم بها لا تؤاخذ لها،إلاّ بعد صدور النهى على طبقها من النبى صلّى اللّه عليه و آله أو الوصى عليه السّلام.

و هذا الاحتمال غير بعيد،إذ الظاهر من الصدور التدريجى بعد جعل الاباحه الظاهريه هو الصدور من النبى صلّى اللّه عليه و آله أو الوصى عليه السلام فى مقام تبليغ أحكامه تعالى تدريجا.

فيكون إعطاء لقاعده كليه،حتى يقوم النبى صلّى اللّه عليه و آله أو الوصى عليه السلام فى مقام التبليغ.

قلت:مضافا إلى بقاء المحذورين الأولين على حالهما،أن الحكم الذى لم يقم النبى صلّى اللّه عليه و آله أو الوصى عليه السلام بصدد تبليغه لا أثر لمقطوعه حتى يحتاج إلى جعل الاباحه الظّاهريه فى مشكوكه.

و عدم الاثر واضح حتى من حيث وجوب الاحتياط،فانه لا يصال ما ثبت على المكلف و تنجيزه عليه،فلا يعقل فى موضوع عدم التبليغ،كما هو واضح.

و حيث علم من جميع ما ذكرنا عدم إمكان إراده الاباحه الشرعيه واقعيه كانت أو ظاهريه،بناء على إراده الصدور من الورود،فلا مناص من حمل الإباحه على اباحه الاشياء قبل الشرع بمعنى اللاّحرج العقلى،فانها محدوده و مغيّاه بعدم صدور الحرمه الشرعيه،فيكون الخبر دليلا على هذه الاباحه،لا

الاباحه الشرعيه الظاهريه المبحوث عنها هنا.

إلاّ أن حمل الاباحه على الاباحه المالكيه قبل الشرع التى يحكم بها عقل كل عاقل بعيد غير مناسب للامام عليه السلام المعدّ لتبليغ الاحكام،خصوصا بملاحظه أن الخبر مروى عن الصادق عليه السلام بعد ثبوت الشرع،و اكمال الشريعه،خصوصا فى المسائل العامّه البلوى التى يقطع بصدور حكمها عن الشارع،فلا فائده فى الاباحه مع قطع النظر عن الشرع.

و عليه،فالمراد من الورود هو الورود على المكلف المساوق لوصوله إليه.

و المراد بالاطلاق هو الترخيص الشرعى الظاهرى،و عدم تقيّد المكلف ظاهرا بطرف الترك،أو بطرف الفعل،فيكون دليلا على المسأله.

و التعبير عن الوصول بالورود تعبير شايع لا ينسبق الى أذهان أهل العرف غيره.

بل الظاهر كما يساعده تتبع موارد الاستعمالات أن الورود ليس بمعنى الصدور أو ما يساوقه،بل هو معنى متعد بنفسه،فهناك بلحاظه وارد و مورود، فيقال:ورد الماء و ورد البلد و وردنى كتاب من فلان،و إن كان بلحاظ إشراف الوارد على المورود ربما يتعدى بحرف الاستعلاء.

نعم ربما يكون الوارد أمرا له محل فى نفسه كالحكم،فيقال:ورد فيه نهى مثلا،فالموضوع محل الوارد،لا مضايف الوارد،بل مضايفه من ورده هذا التكليف الخاص،و لذا لا يصح أن يقال:بالاضافه إلى الموضوع:ورده نهى،بل ورد فيه.

بخلاف المكلف،فانه الذى ورده التكليف أو ورد عليه بلحاظ إشرافه عليه.

و بالجمله:نفس معنى الورود متعد بنفسه إلى المورود،و لمكان التضايف لا يعقل الوارد إلا بلحاظ المورود،و ليس المورود هنا إلا المكلف دون محل الوارد، و لذا لو لم يكن الوارد محتاجا الى المحل لا يتعدى إلا بنفسه،أو بحرف الاستعلاء

بلحاظ الاشراف.

فتحقق أن الورود ليس بمعنى الصدور و ما يساوقه مفهوما حتى لا يحتاج فى ذاته إلى مكلّف يتعلق به،بل بمعنى يساوق الوصول إليه،لتضايف الوارد و المورود،فتدبّر جيدا.

و عن شيخنا الاستاذ(قدس سره)تقريبان آخران فى الجواب:

احدهما:ما فى تعليقته (۱)الأنيقه من أن الورود بمعنى الصدور،و الاباحه الشرعيه-قبل صدور الحرمه منه تعالى أو قبل صدورها من النبى صلّى اللّه عليه و آله لعدم الأمر بتبليغها-خارجه عن مورد النزاع،و داخله فيما حجب اللّه علمه عن العباد.

و حيث إن هذه الاباحه مغيّاه بصدور النهى واقعا فلا يمكن إثباتها بالخبر فقط،بل بضمّ أصاله عدم صدور النهى.

إلاـ أنه مع ذلك لا يجدى؛لأن التعبد بعدم الغايه لا يقتضى إلا التعبد بالمغيّا،و المفروض أن المغيّى أجنبى عما نحن فيه.هذا ملخصه بتوضيح منى.

و ثانيهما:ما فى متن الكفايه من أن الاباحه و إن كانت مجديه إلّا أنها مغيّاه بصدور النهى،فلا بد من الأصل.

فبضميمه الأصل تثبت إباحه واقعيه للشىء بعنوانه الواقعى،كما هو ظاهر الشىء من دون قرينه صارفه إلى الشىء بما هو مجهول الحليه و الحرمه،كما فيما إذا كان الورود بمعنى الوصول،فانه يحدّد الموضوع،و إباحه الشىء بعنوان أنه مجهول الحكم محل الكلام.

ثم أجاب بأن المهم دفع تبعه شرب التتن مثلا سواء كان بالحكم باباحته بما هو أو بما هو مجهول الحكم.

۱- ۱) التعليقه على فرائد الأصول ۱۲۰/.

فأورد علیه بانه یجدی فی غیر صوره العلم بصدور النهی و الاباحه،و شک فی تقدّمها و تأخّرها.

حیث إن الاستدلال إنما یتم بالاصل،و لا أصل،أو لان الخبر بنفسه لا یعمّ مثله.

ثم أجاب بالالحاق بعدم الفصل.

فأورد علیه بأنه یتم فیما إذا کان اثبات أحد المتلازمین بالدلیل لا بالأصل.

و سیجیء إن شاء اللّه تعالی التعرض لما یتعلق بما أفاده(قدس سره).

۲۲-قوله(قدس سره):و لکن بضمیمه أصاله العدم (۱)...الخ.

لا یخفی علیک أن إجراء الأصل:تاره-لمجرد نفی الحرمه و دفع تبعتها ظاهرا،فلا مانع منه.

إلا أنه لیس من الاستدلال بالخبر،بل الأصل عدم الحرمه،کان هناک قوله:(کل شیء مطلق)،أو لم یکن.

و أخری-للتعبد بالاباحه المغیّاه أو المقیده بعدم صدور الحرمه،أو لتحقیق موضوع تلک الاباحه،فحینئذ یرتبط الأصل بالاستدلال بالخبر.

إلا أنه لا یکاد یجدی إجراء الأصل لهذا الغرض،فان المراد بالاباحه المتعبد بها-إما لأجل التعبد بعدم تحقق غایتها،أو التعبد بقیدها-إمّا هی الاباحه الشرعیه-واقعیه کانت أو ظاهریه-و إما الاباحه المالکیه بمعنی اللاحرج.

و التعبد بالاولی فرض معقولیتها فی نفسه.و قد عرفت (۲)عدم معقولیتها واقعیه کانت أو ظاهریه،فلا معنی للتعبد بها،لا بلا واسطه و لا معها.

۱- ۱) کفایه الأصول۳۴۲/.

۲- ۲) فی التعلیقه ۲۱.

و التعبد بالثانيه لا معنى له؛لان المفروض أن الاباحه قبل الشرع بمعنى اللاحرج العقلى ليست من مقوله الحكم،و إلا لزم الخلف.و ليست موضوعا ذات حكم شرعى أيضا.

و أما كون الأصل محققا لموضوعها،فانما يصح إذا كانت من لوازم الأعم من الواقع و الظاهر،كوجوب الاطاعه و حرمه المعصيه،و وجوب المقدمه و حرمه الضد.

و من الواضح أن الاباحه قبل الشرع هى اللّاحرج عقلا قبل الشرع حقيقه،لا قبله و لو ظاهرا،مع ثبوته واقعا.

نعم اللّاحرج قبل وصول التكليف من لوازم الأعم من عدم وصوله واقعا أو ظاهرا.

لكنه بمعنى يساوق قبح العقاب بلا بيان،و مثله أجنبى عن اللاحرج المغيّا بعدم صدور النهى على الفرض.

فحمل الاباحه على هذا المعنى خلف؛لأن المفروض أن الغايه صدور النهى،لا وصوله.

مضافا إلى أنه لو ترتبت الاباحه بوجه على الأصل لا يجدى فى هذه المسأله،إلا إذا كانت الاباحه المترتبه عليه بمعنى الاباحه الظاهريه المترتبه على مجهول الحكم،بحيث لو علم لوجب امتثاله.

و أما الاباحه المالكيه،فهى غير شرعيه،فلا دخل لها بالبراءه مع النظر إلى ما هو تكليف المكلف فعلا شرعا.

كما أن الاباحه المترتبه على الجهل بالحكم الذى ما قام النبى صلّى اللّه عليه و آله أو الوصى عليه السلام بصدد تبليغه لا تجدى فى الحكم بالاباحه فى مورد الجهل بالحكم الصادر الذى لو علم به لوجب امتثاله،كما هو المفروض فى مسأله البراءه،و لذا قلنا:بأن روايه الحجب لا تجدى فى محل البحث.

ص: ٧٩

۲۳-قوله(قدّس سره):و لا یکاد یعم ما إذا ورد النهی عنه فی زمان (۱)...الخ.

امّا لعدم جریان الأصل فیهما فی نفسه،لعدم إحراز اتصال زمان الشک بزمان الیقین،أو لجریانهما و تساقطهما للمعارضه.

و لکنه لا یخفی علیک أن الاباحه الواقعیه المستفاده من قوله علیه السلام (کل شیء مطلق)،إما أن تکون مغیّاه حقیقه بعدم صدور النهی واقعا،أو محدّده بعدم صدوره.

فان أرید الاولی بحیث کانت هناک إباحه مستمره تزول بالنهی،فحینئذ لا یعقل فرض الشک فی التقدم و التأخر؛لأن هذه الاباحه متقدمه علی النهی لفرض ثبوتها و استمرارها إلی أن یرد النهی،و الاباحه الاخری لا یعقل ورودها علی موضوع محکوم بالاباحه،فلا محاله لو فرضت إباحه أخری غیر الاولی فهی متأخره عن صدور النهی.

و إن أرید الثانیه بحیث کان المراد أن ما لم یصدر فیه نهی مباح،و ما صدر فیه نهی لیس بمباح،ففرض الشک فی التقدم و التأخر معقول؛لاحتمال أن یکون المورد کان مما لم یصدر نهی فیه،فکان مباحا ثم ورد فیه نهی،أو کان المورد مما صدر فیه نهی،فلم یکن مباحا من الاول،ثم زال النهی و صار مباحا.

إلا أن مثل هذا الفرض لا یکون فی نفسه مشمولا للخبر،لا أنه لا یصح الاستدلال بالخبر علیه،لعدم جریان الأصل المتمم للاستدلال به کما هو ظاهر سیاق العباره.

و السر فی عدم شمول الخبر-لهذا الفرض فی نفسه-أن الظاهر-بعد جعل عدم صدور النهی محددا للموضوع-أن ما لم یصدر فیه نهی مباح،و أن ما

۱- ۱) کفایه الأصول۳۴۳/.

صدر فیه نهی لیس بمباح،لا ما صدر فیه نهی و زال مباح،أو ما لم یصدر فیه نهی ثم صدر لیس بمباح.و اللّه العالم.و إن کانت العباره غیر آبیه عن إراده عدم شمول الخبر فی نفسه لهذا الفرض.

۲۴-قوله(قدّس سره):إلا أنه إنما یجدی فیما کان المثبت للحکم بالاباحه (۱)..الخ.

توضیحه:أنه لو ثبت الملازمه بین حکمین واقعیین أو ظاهریین،فالدلیل علی ثبوت أحد المتلازمین دلیل علی ثبوت الآخر،کما یراه شیخنا الاستاذ(قدس سره)أو دلیل الملازمه عند وضع أحد المتلازمین دلیل علی ثبوت الآخر،کما اخترناه (۲)سابقا.و هذا فی الأحکام الواقعیه ظاهر.

و فی الأحکام الظاهریه ما تقدم (۳)منه فی قوله:(کل شیء لک حلال)حیث إن مورده الشبهه التحریمیه،و بعدم القول بالفصل حکم(قدس سره)بالبراءه فی الشبهه الوجوبیه؛نظرا إلی ثبوت الاتفاق علی اتحاد حکم الشبهه فیهما نفیا و إثباتا،فاذا ثبتت البراءه بقوله علیه السلام:(کل شیء لک حلال)فی الشبهه التحریمیه،ثبتت البراءه فی الشبهه الوجوبیه لأحد الوجهین المتقدّمین.

۱- ۱) کفایه الأصول۳۴۳/.

۲- ۲) قال قده فی مبحث مقدمه الواجب بل وجوب المقدمه شرعا نتیجه ثبوت الملازمه عقلا عند وجوب ذی المقدمه شرعا کما هو الحال فی کل متلازمین عقلا فان دلیل الملازمه عند وضع الملزوم دلیل علی اللازم.نهایه الدرایه ۲:التعلیقه ۱. و قال فی موضع آخر ما حاصله أنها موضوعیه أحد المتلازمین لحکم لا یستلزم موضوعیه الآخر لذلک الحکم و لحکم آخر بل لا بد من فرض الاستلزام بین التنزیلین و التعبدین.فدلیل الملازمه عند وضع احد المتلازمین دلیل علی ثبوت الآخر لا الدلیل علی ثبوت احد المتلازمین کما هو مبنی المصنف قدس سره.

۳- ۳) کفایه الأصول۳۴۱/.

و أما فیما نحن فیه فلا ملازمه بین جریان الاستصحاب فی مورد و جریان البراءه فی مورد آخر،بحیث إذا جری الاستصحاب فی بعض أفراد الشبهه التحریمیه تجری البراءه فی بعض أفرادها الآخر.

بل الملازمه بین جریان البراءه فی تمام أفراد الشبهه التحریمیه،و لا دلیل علی أحد المتلازمین من هذه الحیثیه فی بعضها کی یقال:بثبوت الآخر.

و علیه ینبغی حمل العباره،لا ما یتراءی منها من الفرق بین الدلیل، و الأصل الموهم لکون المانع عدم ثبوت اللوازم بالاصل،فانه جار فی مفاد(کل شیء لک حلال)أیضا.

بل ما ثبت بالأصل هنا لیس طرف الملازمه،إذ الطرفان البراءه فی هذا و البراءه فی ذاک،لا الاباحه التعبدیه بعنوان حرمه نقض الیقین بالشک فی طرف، و الاباحه الظاهریه بعنوان مجهول الحلیه و الحرمه فی طرف آخر.فافهم و تدبر.

ص :۸۲

[الاستدلال بحکم العقل علی البراءه فی الشبهات الحکمیه]

اشاره

۲۵-قوله(قدس سره):أما العقل فقد استقل بقبح العقوبه (۱)...الخ.

نحن و إن ذکرنا مرارا (۲)أن مدار الاطاعه و العصیان علی الحکم الحقیقی، و أن الحکم الحقیقی متقوم بنحو من أنحاء الوصول،لعدم معقولیه تأثیر الانشاء الواقعی فی انقداح الداعی.

و حینئذ فلا تکلیف حقیقی مع عدم الوصول،فلا مخالفه للتکلیف الحقیقی فلا عقاب،فانه علی مخالفه التکلیف الحقیقی.

إلا أن عدم العقاب لعدم التکلیف أمر،و عدم العقاب لعدم وصوله أمر آخر،و ما هو مفاد قاعده قبح العقاب بلا بیان هو الثانی دون الأول.

مضافا إلی أن قاعده قبح العقاب بلا بیان مما اتفق علیه الکل،و تقوّم التکلیف بالوصول مختلف فیه.

بل صریح شیخنا الاستاد(قدس سره)فی تعلیقته (۳)الأنیقه انفکاک مرتبه الفعلیه البعثیه و الزجریه عن مرتبه التنجز.

۱- ۱) کفایه الأصول/۳۴۳.

۲- ۲) قد تقدم فی مبحث حجیه القطع فی التعلیقات ۸ و ۴۱ و ۴۲ و ۴۳. و فی مبحث حجیه الظن فی التعلیقات ۵۹ و ۶۵ و ۶۶.نهایه الدرایه و فی مبحث البراءه التعلیقه ۸.نهایه الدرایه ۴.

۳- ۳) التعلیقه علی فرائد الأصول/۳۵.

فالاولی تقریب القاعده بوجه عام مناسب للمقام.

فنقول:فی توضیح المقام إن هذا الحکم العقلی حکم عقلی عملی بملاک التحسین و التقبیح العقلیین،و قد بینا فی مباحث القطع (۱)و الظن مرارا أن مثله مأخوذ من الاحکام العقلائیه التی حقیقتها ما تطابقت علیه آراء العقلاء حفظا للنظام و إبقاء للنوع،و هی المسماه بالقضایا المشهوره المعدوده فی الصناعات الخمس من علم المیزان.

و من الواضح أن حکم العقل-بقبح العقاب بلا بیان-لیس حکما عقلیا عملیا منفردا عن سائر الاحکام العقلیه العملیه،بل هو من أفراد حکم العقل بقبح الظلم عند العقلاء،نظرا إلی أن مخالفه ما قامت علیه الحجه خروج عن زی الرقیه و رسم العبودیه،و هو ظلم من العبد علی مولاه،فیستحق منه الذم و العقاب.

کما أن مخالفه ما لم تقم علیه الحجه لیست من أفراد الظلم،إذ لیس من زی الرقیه أن لا یخالف العبد مولاه فی الواقع و فی نفس الامر،فلیس مخالفه ما لم تقم علیه الحجه خروجا عن زی الرقیه حتی یکون ظلما.

و حینئذ فالعقوبه علیه ظلم من المولی علی عبده؛إذ الذم علی ما لا یذم علیه،و العقوبه علی ما لا یوجب العقوبه عدوان محض،و ایذاء بحت بلا موجب عقلائی،فهو ظلم،و الظلم بنوعه یؤدّی إلی فساد النوع،و اختلال النظام،و هو قبیح من کل أحد بالاضافه إلی کل أحد و لو من المولی إلی عبده.

لکن لا یخفی أن المهم هو دفع استحقاق العقاب علی فعل محتمل الحرمه مثلا ما لم تقم علیه حجه منجزه لها.

۱- ۱) فی التعلیقات ۱۰ و ۲۱ و ۴۱ من مبحث القطع و فی التعلیقه ۱۳۴ و ۱۴۵ من مبحث الظن نهایه الدرایه ۳.

و حیث إن موضوع الاستحقاق بالأخره هو الظلم علی المولی،فمع عدمه لا استحقاق قطعا،و ضم قبح العقاب من المولی أجنبی عن المقدار المهم هنا، و إن کان صحیحا فی نفسه.

۲۶-قوله(قدّس سره):مع استقلاله بذلک لا احتمال لضرر العقوبه (۱)...الخ.

لأن مقتضی ما تقدم أنه لا ملازمه بین مخالفه التکلیف الواقعی و استحقاق الذم و العقاب بل الملازمه بین مخالفه التکلیف الذی قامت علیه الحجه و استحقاق الذم و العقوبه.

فاذا لم یکن تلازم بین مخالفه التکلیف الواقعی و استحقاق العقاب،فلا یلازم احتمال التکلیف احتمال استحقاق العقوبه علی مخالفته،إذ الملازمه بین القطعین أو الظنّین أو الاحتمالین،للتلازم بین المقطوعین و المظنونین و المحتملین، فبعد فرض انتفاء الملازمه بین المحتملین لا یعقل التلازم بین الاحتمالین.

و لا یخفی علیک أن حصر الملازمه-فی ما ذکرنا-لا یبتنی علی کون استحقاق العقاب بحکم العقل من باب قبح الظلم.

بل إذا کان بجعل الشارع کان الأمر کذلک،لما مرّ فی غیر مقام أن بناء جعل العقاب شرعا علی أن قاعده اللطف تقتضی إیصال العباد إلی مصالحهم بالبعث نحو ما فیه المصلحه،و حفظهم عن الوقوع فی المفاسد بزجرهم عما فیه المفسده.

و حیث إن البعث و الزجر ما لم یکن علی مخالفتهما عقوبه لا یکون باعثا فعلیا،و لا زاجرا کذلک فی نفوس العامه،فقاعده اللطف تقتضی جعل العقاب علی مخالفتهما.

۱- ۱) کفایه الأصول۳۴۳.

و حيث ان جعل العقاب واقعا ما لم يصل إلى العبد لا يكون بوجوده الواقعى محقّقا للباعثيّه الفعليه و الزاجريّه الفعليه،فقاعده اللطف تقتضى إيصاله تتميما لمرحله البعث و الزجر.

فلا تكون فعليه استحقاق العقاب المجعول شرعا الا بوصوله إلى العبد.

فلا يكون احتمال التكليف ملازما لاحتمال فعليه الاستحقاق شرعا.

نعم العلم بالتكليف علم بلازمه المجعول،و بهذا العلم يصير الاستحقاق المجعول فعليا مؤثرا،كما أنه به يصير التكليف فعليا قابلا للباعثيه و الزاجريه فعلا.

۲۷-قوله(قدّس سره):فلا يكون مجال هاهنا لقاعده وجوب دفع الضرر (۱)...الخ.

توضيحه:أن موضوع قاعده دفع الضرر المحتمل:إن كان احتمال العقوبه لا على تقدير،فاحتمال العقوبه قبل المراجعه إلى القاعدتين فى نفسه غير ملازم لاحتمال التكليف،لما مرّ من (۲)أن الملازمه بين الاحتمالين فرع الملازمه بين المحتملين،و الملازمه بين العقوبه و مخالفه التكليف غير ثابته قبل المراجعه حتى تورث التلازم بين احتمال العقوبه و احتمال التكليف،فلا احتمال للعقاب، بل للتكليف فقط،و بعد المراجعه إلى القواعد العقليه،فقاعده قبح العقاب تنفى الملازمه بين التكليف و استحقاق العقوبه على مخالفته بما هو،بل تفيد أن الملازمه إنما تكون بين التكليف الذى قامت عليه الحجه و استحقاق العقوبه.

فالاستدلال بقاعده قبح العقاب بلا بيان للجزم بعدم العقوبه،لا للفراغ عن حكم العقاب المحتمل لا على تقدير،إذ المفروض عدم احتمال العقاب لا على

۱- ۱) كفايه الأصول۳۴۳/.

۲- ۲) فى التعليقه السابقه.

تقدير بمجرد احتمال التكليف،لأنه فرع إحراز الملازمه بين المحتملين.

و ان كـان موضـوع قاعــده دفـع الضــرر المحتمـل أعـم مـن الاحتمـال على تقـدير و لا على تقـدير؛لأن ملاكه أعـم كمـا هو واضـح،فاحتمـال التكليف ملازم لاحتمـال العقوبه،لاحتمـال الملازمه واقعا بين مخالفه التكليف و اسـتحقاق العقوبه، فالموضوع محرز قبل المراجعه إلى القاعدتين.

و حينئذ فتقديم قاعده قبح العقاب بلا بيان على قاعده دفع الضـرر المحتمل،لأجل أن قاعده دفع الضرر المحتمل حكم فى فرض الاحتمال، و قاعده قبح العقاب بلا بيان حيث تنفى الملازمه بين مخالفه التكليف الواقعى و استحقاق العقوبه،فهى رافعه للاحتمال بتّا،بحيث لا يحتمل العقوبه على تقدير لابطال التقدير بقاعده قبح العقاب،فهى وارده على قاعده دفع الضرر المحتمل.

٢٨-قوله(قدّس سره):كى يتوهم أنها تكون بيانا (١)...الخ.

ظاهر العباره صـلاحيه قاعـده دفع الضـرر المحتمل فى نفسـها لأن تكون بيانا،غايه الأمر أن قاعـده قبح العقاب بلا بيان حيث إنها رافعه لموضوعها فتسـقط عن البيانيه،نظرا الى ما فى تعليقته الأنيقه (٢)و عن غيره(قده) أيضا أن بيانيه قاعده دفع الضـرر المحتمل تستلزم الدور،لأن بيانيّتها فرع تحقق موضوعها،و تحقق موضوعها فرع عدم جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان الرافعه لموضوعها،و عدم جريانها فرع بيانيه قاعده دفع الضرر المحتمل فبيانيتها دوريه،فيستحيل كونها بيانا.

إلاّ أنه يمكن إجراء الدور فى طرف قاعده قبح العقاب بلا بيان أيضا،

١- ١) كفايه الأصول٣٤٣/.

٢- ٢) التعليقه على فرائد الأصول١٢٣/.

بعد فرض صلاحيه قاعده دفع الضرر المحتمل للبيانيه فى نفسها كما هو مفروض العباره:بتقريب أن جريان قاعده قبح العقاب فرع موضوعها،و هو عدم البيان، و هو موقوف على عدم بيانيه قاعده دفع الضرر،و عدم بيانيتها موقوف على عدم موضوعها،و عدم موضوعها موقوف على جريان قاعده قبح العقاب الموقوفه على عدم بيانيه قاعده دفع الضرر،فعدم بيانيتها أيضا موقوفه على عدم بيانيتها فكما أن بيانيتها دوريه،كذلک عدمها.

فالتحقيق:أن يقال:إن قاعده دفع الضرر فى نفسها لا تصلح للبيانيه حتى يرتفع بها موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان،لأن المراد بالبيان المأخوذ عدمه فى موضوعها ما يصحح المؤاخذه على مخالفه التكليف،کالعلم التفصيلى و الاجمالى،و الخبر المجعول منجزا للواقع،و أشباه ذلک،و هذا المعنى غير متحقق بقاعده دفع الضرر المحتمل،لأنّها إما حكم إرشادى من العقل بدفع العقاب المحتمل ترتبه على التكليف الواقعى المحتمل،کما هو ظاهر العلماء،أو قاعده كليه ظاهريه متكفله للعقوبه على مخالفه التكليف المحتمل بما هى كذلک،و إن لم يكن فى مورده تكليف فى الواقع،کما هو صريح شيخنا العلامه الأنصارى (قده)فى خصوص هذا المبحث من (1)الرسائل.

و على أى حال،فهى ليست مصححه للمؤاخذه على مخالفه التكليف الواقعى المحتمل.

أما على الأول،فلأن استحقاق المؤاخذه مفروض فى موضوعها،لا أنه ناش من حكمها.

فهذا الاستحقاق المفروض الثبوت لا بد من أن يكون بسبب مصحح للمؤاخذه غيرها،فلذا ينحصر موردها فى صوره العلم الاجمالى بالاضافه إلى كل

1- 1) فرائد الأصول المحشى 2/20.

من الطرفين أو بالاضافه إلى الخبر المنجز للواقع على تقدير مصادفته و اشباه ذلك.

و أما فى ما نحن فيه فحيث لم يفرض فيه وجود المصحح،فالقاعده غير صالحه فى نفسها للبيانيه.

و أما على الثانى،فلأنها على الفرض مصححه للمؤاخذه على مخالفه التكليف المحتمل بما هى مخالفه له مع قطع النظر عن الواقع،فكيف يعقل أن تكون بيانا مصححا للمؤاخذه على مخالفه الواقع.

و حيث إن عنوان القاعده دفع الضرر المحتمل،فموضوع هذا الحكم مما فرض فيه الوقوع فى العقاب على تقدير ثبوته،فلا يعقل أن يكون هذا الحكم طريقيا،لأن المنجز لا يتنجز،فيستحيل أن يكون هذا الحكم العقلى طريقيا.

بل إذا فرض هناك حكم،فهو حكم نفسى حقيقى يترتب على مخالفته العقاب،و هو أجنبى عن تنجيز الحكم الواقعى المجهول.

و حيث عرفت أنها لا تصلح أن تكون بيانا فى نفسها،فلا يعقل أن تكون فى نفسها رافعه لموضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان،بل رافعه لحكمها على تقدير سلامه موضوع نفسها،فتدبره فانه حقيق به.

۲۹-قوله(قدس سره):كما انه مع احتماله لا حاجه الى القاعده (۱)...الخ.

بيانه أن كون قاعده دفع الضرر قاعده عقليه لا معنى لها إلا مفاد الحكم العقلى العملى،أو بناء العقلاء عملا،كبنائهم على العمل بخبر الثقه و بالظاهر و أشباه ذلك.

و أما كونها حكما عقليا عمليا،فيحث إن العاقله لا بعث لها و لا زجر لها،

۱- ۱) كفايه الأصول۳۴۳/.

بل شأنها محض التعقل-كما مرّ تفصيله فی مبحث الظن و غيره (۱)-.

و منه تعرف أنه لا معنى لحكم العقل الارشادى،فان الارشاديه فی قبال المولويه من شئون الأمر؛و إذ لا بعث و لا زجر فلا معنى لارشاديه الحكم العقلى.

فلا محاله ليس معنى الحكم العقلى إلا إذعان العقل بقبح الاقدام على الضرر بملاك التحسين و التقبيح العقلائيين.

و قد مرّ (۲)مرارا أن الحسن و القبح العقليين فی أمثال المقام كون الفعل ممدوحا عليه أو مذموما عليه عند العقلاء،و مدح الشارع ثوابه و ذمه عقابه،كما مر تفصيله سابقا.

و من الواضح أن الاقدام على الممدوح أو المذموم ليس موردا لمدح آخر أو ذم آخر،و الاقدام على الثواب أو العقاب ليس موردا لثواب آخر أو عقاب آخر،بل لا يترتب على العدل الممدوح عليه إلا ذلك المدح،و لا يترتب على الظلم المذموم إلا ذلك الذم،و كذا فی الثواب و العقاب.

فالاقدام على مقطوع العقاب فضلا عن محتمله خارج عن مورد التحسين و التقبيح العقليين.

مضافا إلى خروجه عنه لوجه آخر،و هو أن ملاك البناء العقلائى على مدح فاعل بعض الأفعال،و ذم فاعل بعضها الآخر كون الأول ذا مصلحه عامه موجبه لانحفاظ النظام و كون الثانى ذا مفسده مخلّه بالنظام.

فلذا توافقت آراء العقلاء-الذين على عهدتهم حفظ النظام بايجاد موجباته و إعدام موانعه-على مدح فاعل ما ينحفظ به النظام،و ذم فاعل ما يخل به.

۱- ۱) نهايه الدرايه ۳:التعليقه ۶ و ۱۴۵.

۲- ۲) نهايه الدرايه ۳:التعليقه ۱۴۵:نهايه الدرايه ۴:التعليقه ۶.

و الاقدام على العقاب إقدام على ما لا يترتب،إلّا فى نشأه أخرى أجنبيه عن انحفاظ النظام و اختلاله.

نعم نفس الفعل المذموم المعاقب عليه ذا مفسده نوعيه مخله بالنظام.

و أمّا كونها داخله فى سلك البناءات العقلائيه الغير المربوطه بالتحسين و التقبيح العقليين،كالبناء على العمل بالخبر أو بالظاهر مثلا،ففيه أن تلك البناءات منبعثه عن حكمه نوعيه فى نظر العقلاء تدعوهم إلى العمل بالخبر الثقه أو الظاهر أو نحوهما.

و من البيّن أن الاقدام على العقاب المقطوع أو المحتمل لا يترتب عليه إلا ذلك الأمر المقطوع أو المحتمل،لا أن هناك مصلحه مترتبه على ترك الاقدام، أو مفسده مترتبه على نفس الاقدام زياده على الامر المقطوع أو المحتمل حتى تبعث العقلاء على البناء على دفعه،ليكون إمضاء الشارع لهذا البناء مقتضيا لايجاب دفعه بحيث يترتب عليه عقاب آخر على الاقدام،و إلا فنفس ذلك الامر المقطوع أو المحتمل غير منوط ترتّبه ببناء العقلاء على دفعه.

و مما ذكرنا تبين أن قاعده دفع الضرر ليست قاعده عقليه و لا عقلائيه بوجه من الوجوه.

نعم كل ذى شعور بالجبله و الطبع حيث إنه يحبّ نفسه يفر عما يؤذيه، و هذا الفرار الجبلى أيضا ليس ملاكا لمسأله الاحتياط،إذ الذى يحتاج إليه القائل بالاحتياط مجرد ترتب استحقاق العقاب،لا التزام العقلاء بالفرار عنه مع فرض ثبوته فى الواقع،بل مجرد الوقوع فى العقاب المترتب على مخالفه التكليف الواقعى كاف فى مرامه هنا.فتدبره جيّدا.

۳۰-قوله(قدّس سره):و أما ضرر غير العقوبه،فهو و إن كان

ص:۹۱

محتملا (۱)...الخ.

تحقيق المقام أن الحكم العقلى المدعى فى خصوص هذا الشق لا بد من أن يكون بملاك التحسين و التقبيح العقليين.

و إلا فمجرد الفرار عن المضره الدنيويه المحتمله لئلا يقعوا فيها لا يقتضى إلا الوقوع فيها مع عدم الفرار.

مع ان الكلام هنا(فى) (۲)الوقوع فى العقاب باقدامه على الضرر المحتمل،ليكون بيانا واردا على قاعده قبح العقاب بلا بيان.

فهذا الشق و الشق الأول متعاكسان.

فهناك يكفى نفس احتمال العقاب سواء التزم بدفعه العقلاء أم لا.

و هنا لا يكفى التزامهم بدفعه،بل لا بد من إثبات الذّم عليه عقلا حتى يستحق العقاب عليه شرعا.

و حينئذ نقول:إن حكم العقل بدفع المفسده إما من حيث عنوان المفسده،لان المذموم عندهم ليس إلا باعتبار كونه ذا مفسده.

و إمّا من حيث عنوان الضرر،كما هو مفروض المقام،و ظاهر قاعده دفع الضرر المحتمل:

أما من حيث عنوان المفسده،فقد بينا فى مبحث الظن (۳)عند التعرض للتحسين و التقبيح العقليين أن المصلحه و المفسده الملحوظتين فى التحسين و التقبيح العقليين هى المصالح العامه و المفاسد العامه،بمعنى أن العدل حيث إنه بنوعه ينحفظ به النظام كان حسنا،و أن الظلم حيث إنه بنوعه

۱- ۱) كفايه الأصول/۳۴۳.

۲- ۲) فى الأصل هنا الوقوع و الصحيح ما اثبتناه.

۳- ۳) نهايه الدرايه ۳:التعليقه ۱۴۵.

يختل به النظام كان قبيحا.

فمصلحه انحفاظ النظام و مفسده اختلاله من حيث نوعى العدل و الظلم هى الموجبه للبناء على مدح فاعل العدل و ذم فاعل الظلم.

و من الواضح أن مصالح الأحكام الشرعيه و مفاسدها لا يجب أن تكون انحفاظ النظام و اختلاله،بل مصالح خاصه،أو مفاسد خاصه ربما تختلف من حيث الأشخاص و الاحوال و الأزمان.

فالصلاه مثلا-و ان كانت من حيث كونها تعظيما للمولى حسنه،لأنها إحسان إلى المولى،إلا أن وجوبها الشرعى ليس من حيث كون الاحسان إلى المولى و الانقياد له مما ينحفظ به النظام.

بل من حيث إنّها حركات خاصه توجب استكمال نفس العبد مثلا و هكذا سائر الواجبات.

و كذا الأمر فى مفاسد المحرمات،فانها لا توجب بنوعها اختلال النظام.

و قد بينا فى مسأله الملازمه بين حكمى العقل و الشرع فى البحث عن حجيه الظن من باب الحكومه أو الكشف تفصيل ذلك،و معنى الملازمه،فراجع (1).

و أما من حيث عنوان الضرر-نظرا إلى أن المفاسد مضار واقعيه،و العقل يحكم بدفعها،بل لعل المضارّ الدنيويه هى الملحوظه فى نظر العقلاء الذين توافقت آراءهم على دفعها حفظا للنظام و ابقاء للنوع-فالكلام فيه من وجهين:

أحدهما:من حيث الصغرى و أنّ المفسده ضرر أم لا؟

و ثانيهما:من حيث الكبرى،و أنّ العقل بملاك التحسين و التقبيح العقليين هل يحكم بدفع كل مضره ام لا؟

أما الأول:فقد منع(قدّس سرّه)من كون المفسده أو ترک استيفاء

ص :93

1- 1) نهايه الدرايه 3 التعليقه 145.

المصلحه الملزمه ضررا.

بل ربما يكون فى استيفاء المصلحه ضررا،كما فى استيفاء مصلحه الزكاه، فان فيها ضررا ماليا.

و ربما يكون فى التحرز عن المفسده ذهاب المنفعه،كما فى التحرز عن مفسده البيع الربوى و شبهه.

فليست المصالح منافع،و لا المفاسد مضارّا دائما،و إن اتفق أحيانا.

و لا يخفى أنه لو عمّمنا الضرر إلى كل نقص ينبعث من الفعل إمّا فى نفسه أو بدنه أو ماله أو أحد تلك الأمور بالاضافه إلى غيره،و لو إلى النوع،فلا محاله لا يخلو الحرام عن أحد تلك الأمور،و إلا لم يكن هناك تأثير واقعى للفعل.

كما أن المصلحه إذا كانت أعم من أثر كمالىّ راجع الى نفسه أو بدنه أو ماله أو بالاضافه إلى غيره،و لو إلى نوعه،فلا محاله لا يخلو الواجب عن أحد تلك الأمور،و اللّه العالم.

و أمّا الثانى فالوجه فى منع الكبرى أمران:

أحدهما ما عنه(قدّس سرّه)هنا و فيما [1]بعد،و فى تعليقته المباركه فى مبحث [2]حجيه الظن،من أن الاقدام على الضرر ببعض الدّواعى لا قبح فيه عقلا،و أن الضرر المقدم عليه ربما يترتب على التحرز عنه ضرر أقوى،أو يفوته منفعه أهم من التحرز عنه،و أنه ليس كل منفعه عائده إلى المكلف جابره للضرر

۱- ۱) كفايه الأصول۳۴۸/.

۲- ۲) التعليقه على فرائد الأصول۷۴/ و لا يخفى أن ظاهره(قده)أن الذى نقله بتمامه موجود فى الكفايه فى الموضعين و فى التعليقه مع أنه ليس كذلك فان قوله:من أن الاقدام على الضرر إلى قوله أو يفوته منفعه أهم من التحرز عنه مضمون ما فى الكفايه فى الموضعين و قوله و أنه ليس كل منفعه إلى قوله أو فيما يلازمه هو ما فى التعليقه.

الذی یترتب علی الفعل،بل إذا کانت فی خصوص الفعل،أو فیما یلازمه.

فیکشف کل ذلک عن أن الاقدام علی الضرر-بما هو-غیر قبیح عقلا أو شرعا،بل ربما یکون جائزا أو واجبا.عقلا أو شرعا.

و لا یخفی علیک أن الضرر بما هو کالکذب بحیث لو خلی و نفسه یکون قبیحا،لاندراجه تحت عنوان الظلم.

بخلاف الظلم فانه بذاته من دون اندراجه تحت عنوان آخر قبیح،فلا یتخلف عنه قبحه.

و علیه،فالکذب المنجی للمؤمن من حیث إنه یندرج تحت عنوان العدل و الاحسان إلی المؤمن یتصف بالحسن.

و کذا الاقدام علی الضرر،فانه لا منافاه بین أن یکون بنفسه من دون ملاحظه شیء آخر مندرجا تحت عنوان الظلم القبیح،و بلحاظ ترتب التحرز عن أقوی الضررین علیه،أو ترتب منفعه علیه مندرجا تحت عنوان حسن.

فاتصافه بالحسن العقلی و الشرعی أحیانا لا یکشف عن عدم قبحه لو خلی و نفسه.

فاذا کان الاقدام علی الضرر الدنیوی المحتمل،کالاقدام علی الضرر المقطوع کان التکلیف المحتمل کاشفا عن المفسده التی هی علی الفرض ضرر دنیوی،و لیس هناک فی نفسه ما یتدارک به الضرر حتی لا یکون قبیحا بالفعل، فیجب الحکم بقبحه عقلا.

هذا إذا کان المراد الاقدام علی الضرر ببعض الدواعی العقلائیه بما هی دواع عقلائیه مبنیه علی ملاحظه الحسن و القبح.

و أما الدواعی العقلائیه بما هی دواع حیوانیه موافقه لقوّتی الشهویه و الغضبیه،فاقدام العقلاء حینئذ لا یکشف عن عدم القبح،کیف؟و أفراد العقلاء بما هم ذوو طباع بشریه یقدمون علی ما هو مذموم عقلا،و معاقب علیه

شرعا.

و ثانيهما-أن المشاهد من العقلاء ليس إلا الفرار عن الضرر الدنيوى لئلا يقعوا فيه،لا لئلا يقعوا فى ذمّه.

فليس هذا الفرار منهم بما هم عقلاء بملاك رعايه المدح و الذم العقلائى حتى يجدى هنا،بل بما هم ذوو شعور يحبون أنفسهم و يبغضون ما يؤذيهم على حد فرار سائر أنواع الحيوانات من المؤذيات.

و ليس ذمهم على من لا يفر من الضرر البحث إلا من باب الذم على عدم شعوره،لا الذم على الفعل بما هو.

و التحقيق:أن بناء المدح و الذم-الذى هو ملاك التحسين و التقبيح العقلائيين كما مرّ مرارا (۱)-على كون الفعل ذا مصلحه عامه و ذا مفسده عامه، بحيث لو لا هذا المدح و الذم الذى هو أول موجبات انحفاظ النظام و أول موانع اختلاله لكانت الطباع البشريه مقتضيه للاقدام عليه،كما فى الاضرار بالغير بالاقدام على قتاله،أو التعرض لعياله،أو سلب ماله،لا الاضرار بالنفس بلا فائده عائده إليه،فان الزاجر الطبيعى،و هو كونه منافرا له فى حدّ ذاته كاف فى الزّجر عنه،فان ما يلحقه منه أعظم مما يلحقه من ذم العقلاء.

فالبناء العقلائى على المدح و الذم إنما هو فيما لم يكن هناك باعث طبيعى أو زاجر طبيعى،و هو فى الاحسان بالغير و الاساءه إليه،لا فى الاحسان الى نفسه بجلب منفعه أو الاساءه إليه بالاقدام على مضره.

و يشهد لما ذكرنا من عدم قبح الاضرار بالنفس أنه لو كان كالاضرار بالغير ظلما قبيحا لو خلى و نفسه لما ارتفع قبحه بمجرد عود منفعه إليه،كما لا

۱- ۱) منها ما تقدم فى مبحث الانسداد التعليقه ۱۴۵.و منها ما تقدم فى مبحث حجيه القطع التعليقه ۱۰ و ۲۱ نهايه الدرايه ۳.و منها ما تقدم فى التعليقه السابقه ۲۹.

يرتفع قبح الكذب بمجرّد جلب منفعه الى نفسه أو الى غيره.

مع أن تحمل المضارّ لجلب المنافع التى لا يتضرر بعدم تحصيلها مما عليه مدار عمل العقلاء من دون شبهه فى عدم قبحه.

و ليس كذلك الاضرار بالغير،فانه قبيح و لو مع عود نفع إليه.

فيعلم أن عدم الاقدام على الضرر المحض لكونه سفهائيا،لا لكونه قبيحا بملاك قبح الظلم.و عليك بارجاع ما أفاده شيخنا العلامه رفع اللّه مقامه اليه.

ثم إنه لو سلمنا كون الاقدام على الضرر ظلما على النفس،لكنه لا يجدى لما نحن فيه،فإن الحسن و القبح بمعنى كون الفعل ممدوحا عليه،و كونه مذموما عليه من صفات الأفعال الاختياريه الصادره عن علم و عمد.

فلا يصدر ضرب اليتيم حسنا إلا إذا صدر بعنوان التأديب اختيارا،و لا يكفى صيرورته مصداقا للتأديب واقعا.

كما أن الصدق لا يصدر قبيحا إلا-إذا صدر بعنوان كونه مهلكا للمؤمن عن علم و عمد،و لا يكفى كونه واقعا كذلك.

و عليه،فقبح الفعل بما هو إضرار لا يجدى،إلا إذا صدر بعنوانه عن علم و عمد.

فوجوب دفع الضرر المحتمل يحتاج إلى بناء آخر من العقلاء دون ذلك البناء.

و حيث إن المحتمل ليس فيه إلا المفسده الواقعيه على فرض ثبوتها، بداهه أن محتمل المفسده ليس بأعظم من مقطوعها،فليس فى المحتمل بناء بملاك التحسين و التقبيح العقليين.

نعم يعقل منهم بناء آخر بنحو البناء على حجيه الظاهر،أو حجيه خبر الثقه،بحيث تتنجز المفسده الواقعيه المحتمله باحتمالها على تقدير ثبوتها.

إلاـ أنه لا طريق إليه،إلا فرار العقلاء من الضـرر المحتمل لئلا يقعوا فيه،لا أن فرارهم هـذا لحكمه نوعيه تـدعوهم إلى الفرار،كما فى البنـاء على العمـل بالظـاهر،أو بخـبر الثقه،حـتى يكون هـذا البنـاء بضـميمه إمضـاء الشـارع،أو عـدم ردعه عنه موجبـا لمنجزيه الاحتمال شرعا.

و من جميع مـا ذكرنـا تبين أنه لاـ صـحه لوجوب دفع الضـرر المحتمل،لا بملاك التحسـين و التقبيـح العقليين،و لا بملاک آخر يجدى فى المقام.

٣١-قوله(قدّس سره):حيث إنهم لا يحترزون عما لا يؤمن مفسدته (١)...الخ.

الأـولى تسـليم احترازهم،و عـدم الـدلاله على أنه بملاک التحسـين و التقبيـح، و إلا فاحترازهم عن المفسـده المحتمله إذا كانت ضررا دنيويا مما لا يكاد ينكر.

كما أنّ إذن الشارع لا يكشف عن أنّه لو خلى و نفسه لا يكون قبيحا، بل عن أنه ليس موضوعا تامّا للقبـح كالظلم على ما عرفت تفصيله (٢)،و يجدى القبح فى نفسه للخصم عند ملاحظه القاعدتين العقليتين كما عرفت.

و أمّا ما حكى عن شيخ الطائفه(قدّس سره)من استشهاده بقبح الأخبار عما لا يعلم.

فهو مدفوع بأنه ليس من أجل كونه محتملا للكذب،بل من أجل كونه إغراء بالجهل على حدّ الأخبار عما يعلم عدمه.

فالوجه فى قبحه اشتراكه مع الكذب فى العنوان القبيح.

***

ص :٩٨

١- ١) كفايه الأصول٣٤۴/.

٢- ٢) فى التعليقه المتقدمه.

[الاستدلال بآیه التهلکه علی وجوب الاحتیاط فی الشبهات الحکمیه]

۳۲-قوله(قدّس سره):و عن الالقاء فی التهلکه (۱)...الخ.

توضیح الجواب عن هذه الآیه أن المراد من التهلکه،إما هی التهلکه الأخرویه أو الدنیویه:

فان أرید الأولی،فالنافع للخصم کون النهی نفسیا،أو طریقیا بداعی تنجیز الواقع.

و حیث إن العقاب مفروض الثبوت فلا مجال للنفسیه،إذ لیس فی الاقدام علی العقاب عقاب آخر بواسطه مخالفه هذا النهی.

و لا للطریقیه،لأن النهی الطریقی کالأمر الطریقی هو المصحح للعقوبه علی الواقع المحتمل.

و العقوبه هنا مفروضه،فلا یعقل کون النهی موجبا لها،فلا مجال إلا لکونه إرشادا إلی التحرز عن موارد العقوبه،و الحکم لا ینقح موضوعه.

مع ما بینا من الدلیل العقلی و النقلی علی عدم العقوبه علی التکلیف المجهول.

و إن أرید الثانیه ففیه:أولا:أنه خلاف الظاهر،مع أن کل مفسده لیست تهلکه جزما.

و ثانیا أن النهی إن کان نفسیا فهو معقول،إلا أن فعلیه الحکم بفعلیه الموضوع،فلا یجدی إلا فی صوره إحراز المفسده بالمعنی المزبور،لا فی صوره

۱- ۱) کفایه الأصول/۳۴۴.

احتمالها.

و إن كان طريقيا،فهو بنفسه غير معقول،إذ التنجز لا يعقل أن يكون إلا بمنجز،كتنجيز الواقع بالخبر،أو باليقين السابق،أو باحتماله.

و الظاهر من التهلكه نفس المفسده،أو العقوبه،لا احتمالها.

فلا يعقل تنجيز المفسده بنفس ثبوتها واقعا.

و لا وجه لدعوى صدق التهلكه عرفا على الأعم من التهلكه المتيقنه و المحتمله،فانها كسائر الألفاظ الموضوعه لذوات المعانى،و كذلك الحكم مرتب على واقعها،و فعليته بفعليتها.

و ليست التهلكه بمعنى مظنّه الهلاكه،فانها مصدر المزيد كالتوسعه و التوصيه و أشباههما،و اسم المكان هى المهلكه،فلا موجب للتعميم بوجه من الوجوه.

***

[الاستدلال بروايات التوقف على وجوب الاحتياط فى الشبهه الحكميه التحريميه]

۳۳-قوله(قدّس سرّه):فبما دل على وجوب التوقف عند الشبهه (۱)...الخ.

توضيح الاستدلال بهذه الطائفه:أن الأمر بالتوقف إما نفسى أو طريقى أو إرشادى:لا مجال للنفسيه،و إلاّ لترتب العقاب على مخالفته من حيث هو زياده على العقاب على مخالفه التكليف الواقعى المفروض ثبوته،من حيث ظهور الهلكه فى العقوبه،فيلزم أن يكون ارتكاب الشبهه أسوأ من ارتكاب الحرام المعلوم.

مع أن التوقف و الاحتياط عنوانهما التحرز عن مخالفه التكليف الواقعى، و التحفظ على موافقته،من دون نفسيه للتوقف و الاحتياط.

فيدور الأمر بين كون الأمر بالتوقف طريقيا لتنجيز الواقع المشتبه،أو إرشاديا بداعى إظهار ما فى الاقتحام فى الشبهه من الهلكه الأخرويه.

فان كان قوله عليه السلام:(فان الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه) (۲)تفريعا على الأمر بالتوقف كشف عن كون الأمر طريقيا بداعى تنجيز الواقع،بتفريع لازمه،و هو ثبوت العقاب على الواقع المنجز بهذا الأمر.

و حينئذ لا يمكن أن يكون الهلكه بمعنى مفسده الواقع،إذ المفسده

۱- ۱) كفايه الأصول/۳۴۵.

۲- ۲) تهذيب الاحكام ۴۷۴/۷.

الواقعیه لیست من لوازم مخالفه الأمر حتی یفرع علی الأمر بالتوقف،فنفس التفریع شاهد علی إراده العقوبه من الهلکه.

و حیث إن الشبهه المقرونه بالعلم الاجمالی منجزه بغیر هذا الأمر فلا معنی لاراده مثلها من الشبهه هنا.

فیعلم أن المراد هی الشبهه البدویه التی تتنجز بهذا الأمر،لفرض تفریع تنجزها علی الأمر بالتوقف عندها.

و أما إن کان قوله علیه السلام:(فان الوقوف...الخ)،تعلیلا للأمر بالتوقف،فیکون الأمر منبعثا عنه.

فیستحیل أن یکون هذا الأمر طریقیا،بل إرشادی لا محاله؛لأن المفروض انبعاث الأمر عن کون الاقدام فی المشتبه اقتحاما فی الهلکه.

فالهلکه مفروضه بغیر هذا الأمر،فکیف یکون الأمر طریقیا مصححا للمؤاخذه و العقوبه؟

و إذا کان الأمر متمحّضا فی الارشادیّه،فلا بد من إحراز کون الشبهه ذات عقوبه من طریق آخر.

فلا یجدی الأمر الارشادی بالتوقف عن الشبهه التی فیها العقوبه لاثبات أن الشبهه البدویّه فیها العقوبه علی تقدیر مصادفه الحرام الواقعی، و یستحیل تنجز الحرام الواقعی بلا منجز عقلی أو شرعی.

نعم یمکن اصلاح الاستدلال بهذه الطائفه بناء علی کون الفقره المزبوره تعلیلا باثبات أمرین:

أحدهما:کون الشبهه مطلقه شامله للشبهه البدویه،لعدم تقید الشبهه بما یأبی عن الشمول للبدویه.

ثانیهما:ظهور الهلکه فی العقوبه،لا فیما یعم المفسده،فیدل التعلیل علی أن الاقدام فی کل شبهه اقتحام فی العقوبه.

ص:۱۰۲

فصونا للكلام عن اللغويه يستكشف أمر طريقى بالاحتياط فى الشبهه البدويه،من باب استكشاف العلّه عن معلولها.

و لا يخفى عليك أن ايجاب الاحتياط الواقعى،و إن كان غير قابل للمنجزيه بل القابل هو الايجاب الواصل،لكنه لا فرق فى وصوله بين انحاء وصوله،فوصوله بوصول معلوله،كوصوله بنفسه.

نعم الأمر الارشادى بالتوقف المعلل بهذه العله كما لا يمكن أن يكون بنفسه مصححا للعقوبه لفرض انبعاثه عن عقوبه مفروضه،كذلك لا يعقل أن يكون وصوله وصول الأمر الطريقى المصحح للمؤاخذه؛لأن صحه المؤاخذه بنفس وصوله الموصل للأمر الطريقى،فكيف ينبعث عن مؤاخذه مفروضه مستدعيه لفرض الوصول بغير هذا الأمر المعلل؟

و عليه ينبغى حمل ما أفاده شيخنا العلامه(قدّس سره)فى آخر العباره.

فهذا الأمر المعلل لا بد من أن يكون كاشفا عن أمر طريقى واصل،مع أنه لم يصل إلا هذا الأمر فى الشبهه البدويه،لأن الكلام فى الاستدلال به لوجوب التوقف المنجز للواقع لا بغيره،إلا بدعوى أن أمر المخاطب بالتوقف المعلل بهذه العله كاشف عن وصول الأمر بالاحتياط إليه.

و احتماله فى حق المخاطب بلا مانع،و بضميمه قاعده الاشتراک يكون واصلا إلينا،لا بهذا الأمر الارشادى ليكون مستحيلا.

و حينئذ يكون الأمر بالتوقف-بضميمه قاعده الاشتراک مع المخاطب- كاشفا عن إيجاب الاحتياط طريقيا فى الشبهه البدويه.

فتلخص مما ذكرنا صحه الاستدلال على تنجز الواقع المشتبه،بناء على التفريع و التعليل معا.

و الجواب أنه بناء على التفريع،و إن كان فى نفسه شاهدا على طريقيه الأمر بالتوقف،و كونه منجزا لكل مشتبه،إلا أنه لا معيّن للتفريع،لاحتمال

ص:۱۰۳

التعلیل،بل لعله الظاهر،و لذا لم یحتمله شیخنا(قدّس سره)و لا من قبله.

و أما علی التعلیل،فیتوقف علی إطلاق الشبهه و ظهور الهلکه فی العقوبه.

و الأول و إن کان قابلا للمنع،لکنه یکفی فی المقام ما فی ذیل مقبوله عمر ابن حنظله حیث قال علیه السلام:(فان الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات)و الجمع المحلّی یفید العموم.

فالأولی المنع من ظهور الهلکه فی خصوص العقوبه؛لأن هذا الکلام ذکر فی موردین،لا مانع من إراده العقوبه فی أحدهما،و لا یمکن إرادتها فی الآخر:

أما الأول،ففی ذیل مقبوله عمر بن حنظله بعد ذکر المرجحات و فرض التساوی من جمیع الجهات،حیث قال علیه السلام:(إذا کان کذلک فارجه حتی تلقی إمامک،فان الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات (۱).

فانه لا مانع من إراده العقوبه؛لأن المورد من الشبهات التی یمکن إزالتها بملاقاه الامام علیه السلام.

مع أنه یمکن أن یقال:إن المراد هو التوقف من حیث الفتوی علی طبق إحدی الروایتین فی مقام فصل الخصومه،کما هو مورد المقبوله،و لذا لا تعارض الأخبار الداله علی التخییر بعد فرض المساواه،فانه لا مجال للتخییر فی مقام فصل الخصومه،فان کلا من المتخاصمین یختار ما یوافق مدعاه،فتبقی الخصومه علی حالها.

و علیه،فلزوم التوقف فی الشبهه القابله للازاله أو التوقف فی الفتوی لا ربط له بما نحن فیه،فکون الهلکه بمعنی العقوبه فی مثلهما لخصوصیه المورد.

و أما الثانی،ففی موثقه مسعده بن زیاد عن الصادق علیه السلام عن أبیه علیه السلام عن آبائه علیهم السلام عن النبی صلّی اللّه علیه و آله،قال

۱- ۱) جامع الأحادیث:۲۵۵/۱،الکافی(الأصول)۶۸:۱.

(صلّى اللّه علیه و آله):(لا تجامعوا فی النکاح علی الشبهه،وقفوا عند الشبهه) یقول:إذا بلغک أنک قد رضعت من لبنها،أو أنّها لک محرّمه،و ما أشبه ذلک، فان الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه (1).

فانه لا شبهه فی أن الهلکه لا یراد منها العقوبه،بل المفاسد الذاتیه الواقعیه،کیف و قد نص فی موثقه مسعده بن صدقه بأن الاقدام حلال ممثّلا له بذلک و باشباهه؟!

و علیه،فما فی روایه أخری أیضا لا ظهور للهلکه فیها فی العقوبه،بل فی الجمیع إرشاد إلی ما یعم العقوبه و المفسده،کل بحسب ما یقتضیه المورد من وجود المنجز و عدمه.

***

١- ١) تهذیب الأحکام ۴٧۴/٧،وسائل الشیعه ٢٠:٢۵٨/ذیل الحدیث ٢،جامع الأحادیث ٣٣٨/١.

[فی امکان الاستدلال علی وجوب الاحتیاط فی الشبهات الحکمیه بالأخبار الظاهره فیه و عدمه]

اشاره

۳۴-قوله(قدّس سره):و بما دل علی وجوب الاحتیاط من الأخبار الوارده (۱)..الخ.

توضیح الاستدلال بها أنّ هذه الطائفه-بملاحظه عدم فرض ثبوت العقوبه فی موضوعها-تمتاز عن أخبار التوقف بامکان جعل الأمر فیها نفسیا أو طریقیا أو إرشادیا.

لکن الأمر بالاحتیاط لیس نفسیا بحیث یستحق علی مخالفته بما هی للعقوبه،لأن الاحتیاط بعنوانه لیس إلا لأجل التحفظ علی الواقع و علی الغرض المترقب منه،فاحتمال النفسیه بالمعنی المعروف بلا وجه.

کما أنه لیس الأمر به مقدمیّا،إذ لیس فعل محتمل الوجوب و لا ترک محتمل الحرمه مقدمه لوجود الواجب الواقعی أو ترک الحرام الواقعی،بل عینه خارجا علی تقدیر المصادفه،و لغو علی تقدیر عدمها،فلا اثنینیه علی أی تقدیر.

فیدور الأمر بین کونه طریقیا بداعی تنجیز الواقع،أو إرشادیا بداعی إظهار رشد المکلف،و خیره فی الفعل أو الترک،فلا یتنجز به الواقع المجهول،بل لا بد فی تنجیزه من التماس منجز آخر.

فینحصر تنجیز الواقع المجهول بالأمر بالاحتیاط فی جعله طریقیا

۱- ۱) کفایه الأصول:۳۴۵.

بالمعنى المذكور.و بعد رفع اليد عن ظهور الأمر فى البعث الحقيقى المنحصر فى النفسى و المقدمى لا تعيّن للأمر بسائر الدواعى،و لا شاهد يعيّن كونه طريقيا لو لم يكن فيما ورد فى المقام شاهد على الارشاديه.

و هذا البيان فى منع إمكان الاستدلال أولى مما فى المتن نقلا عن الشيخ الأعظم(قدّس سره)فى رساله البراءه من أن الأمر بالاحتياط ليس نفسيا،إذ صريح الأخبار إراده الهلكه المترتبه على الحرام الواقعى،لا المترتبه على مخالفه الأمر بالاحتياط.

و ليس مقدمه للتحرز عن العقاب على الواقع المجهول،لأنه مستلزم لترتب العقاب على الواقع المجهول،و هو قبيح.

و فيه:أن المانع المذكور عن النفسيه إنما هو فى أخبار التوقف دون أخبار الاحتياط،بل المانع ما قدمناه.

و أما إيجاب الاحتياط مقدمه لا مقدميّا،فهو إنما يقبح إذا لم يكن الأمر المزبور بداعى تنجيز الواقع،فانه مستلزم لترتب العقاب على الواقع المنجز بهذا الأمر،لا على الواقع المجهول بما هو مجهول.

مع أن جعل ايجاب الاحتياط مقدمه للتحرز عن عقاب الواقع المجهول لا بد من أن يكون بداع من الدواعى،و إلا لكان محالا فى نفسه.

فاذا لم يفرض كونه نفسيا و لا مقدميّا و لا إرشاديا فلا معنى لأصل ايجابه حتى يكون قبيحا لاستلزامه القبيح،و هو العقاب على الواقع المجهول.

هذا و لكنك قد عرفت فى حديث (۱)الرفع و غيره (۲)أن الانشاء بداعى تنجيز الواقع المتكرر فى كلام شيخنا العلامه الاستاذ(قدّس سره)أيضا لا يخلو

ص :۱۰۷

۱- ۱) التعليقه:۱۰.

۲- ۲) نهايه الدرايه:۳،التعليقه:۵۸.

عن محذور؛لأن ما يعقل أن يكون منجزا أو متنجزا غير قابل لتعلق الأمر به، و ما يقبل تعلق الأمر به غير قابل للمنجزيه و لا للمتنجزيه فراجع.

فلا مناص من جعل الأمر بالاحتياط هنا و جعل الأمر بتصديق العادل فى الأخبار لمن يريد تنجيز الواقع بهما من جعلهما نفسيين،لا بمعنى كون الاحتياط بما هو،أو التصديق بما هو مطلوبا فى حدّ ذاته،بل بنحو المعرّفيه للواجب الواقعى.

فالغرض المترقّب من فعل صلاه الجمعه يدعو إلى ايجاب صلاه الجمعه بعنوانها،و مع عدم وصوله بعنوانها إلى المكلف يدعو ذلك الغرض إلى ايجابها بعنوان آخر،كعنوان تصديق العادل،أو عنوان الاحتياط.

فلا إيجاب حقيقى الا الايجاب بالعنوان الواصل بلسان أنه الواقع، فوصوله حقيقه وصول الواقع عرضا،و تنجزه حقيقه تنجزا لواقع عرضا،و هو إنشاء بداعى جعل الداعى منبعثا عن ذلك الغرض الواقعى الباعث على الايجاب الواقعى،و لذا يكون مقصورا على صوره موافقه الخبر و مصادفه الاحتمال.

و عليه،فظهور الأمر بالاحتياط فى معناه الحقيقى-و هو الانشاء بداعى جعل الداعى-محفوظ،و لا تصل النوبه إلى الارشاد إلا مع القرينه،و لا قرينه عليه فى خصوص أخبار الاحتياط.

بل فى أخبار التوقف،لاستحاله حملها على النفسيه و الطريقيه؛لفرض ثبوت العقوبه فيها مع قطع النظر عن الأمر بالتوقف،فنفسيتها يستلزم تعدد العقاب،و طريقيتها يستلزم الخلف كما مر مفصلا (۱).

۱- ۱) فى التعليقه المتقدمه حيث اختار فيها كون الفاء فى قوله فان الوقوف للتعليل لأنه الظاهر من مثله و حينئذ فيلزم الخلف من القول بان مفاد الأمر بالتوقف هو الايجاب الطريقى لأن قوام-

هذه غايه تقريب دلاله ادله الاحتياط على تنجز الواقع المجهول.

و الجواب عنها يظهر بملاحظه نسبتها مع أدله البراءه؛فنقول:أما بالنسبه إلى حديث الرفع،فمجمل القول فيها أن المراد من الرفع:إن كان عدم فعليه التكليف فقط فأدله الاحتياط المثبته لفعليه التكليف الواقعى حقيقه،أو عرضا على الوجهين المتقدمين معارضه للدليل النافى لفعليته.

و إن كان المراد جعل عدم التكليف الواقعى فعليا ظاهرا،كما اخترناه و حققناه،نظرا إلى أن عدم فعليه التكليف بعدم المقتضى أو لوجود المانع غير مجعول،بل المجعول الذى له رفع و وضع شرعا هو الايجاب إنشاء،و عدمه إنشاء، فقوله(عليه السلام):(رفع ما لا يعلمون)بمنزله لا يجب ما لا يعلم وجوبه،و لا يحرم ما لا يعلم حرمته بنحو الجعل و الانشاء،فهو وارد على أخبار الاحتياط؛ لأن موضوع أخبار الاحتياط هو التكليف المجهول،و دليل الرفع دليل على عدمه الواقعى فعلا،فلا موضوع كى يصير فعليا بالذات أو بالعرض.

فلا يبقى مجال لملاحظه النسبه بين الدليلين من حيث العموم و الخصوص.

فان قلت:إن أدله الاحتياط لها الورود على حديث الرفع من وجه آخر،لا يبقى (۱)مجال لجعل عدم التكليف فعليا.

لأن ايجاب الاحتياط:

إن كان نفسيا على الوجه المختار،فالواقع مما علم وجوبه بعنوان آخر، و الظاهر من(ما لا يعلمون)ما لا يعلم وجوبه من جميع الوجوه،و إلّا كان معلوم

(۱)

-الطريقيه بكونه لتنجيز الواقع،مع أن التعليل لا يصح إلّا إذا كان بغيره حتى يكون الأمر أو النهى فى الرتبه السابقه عله لوجوب الاطاعه عقلا و استحقاق العقوبه على المخالفه ليصح التعليل بعد الأمر بالتوقف بقوله فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات.

۱- ۱) فى الأصل لا يبقى كما ترى فى المتن فانه مطابق للاصل لكن الصحيح فلا يبقى.

الوجوب حقيقه،و لا يشترط كون الشيء معلوم الوجوب بجميع عناوينه فى (عدم) (۱)جريان البراءه عنه جزما.

و إن كان طريقيا،فهو و إن كان غير معلوم الوجوب حقيقه؛لان الانشاء ليس بداعى جعل الداعى،بل بداعى تنجيز الواقع على تقدير ثبوته،إلا أن المراد من العلم مطلق الحجه القاطعه للعذر.

فحديث الرفع يكون متكفلا لجعل عدم التكليف الذى لا منجز له فعلا.

و الاحتمال بدليل الاحتياط منجز له شرعا،فيكون رافعا لموضوع حديث الرفع.

قلت:الظاهر من(ما لا يعلمون)التكليف الذى لا يعلمونه،فحديث الرفع كحديث الاحتياط يتضمن جعل الوظيفه لمن لا يعلم التكليف،لا جعل الوظيفه لمن لا يعلم تكليفه و لمن لا يعلم (۲)وظيفه عدم العلم بتكليفه.

و قد مر الكلام (۳)فيه فى حديث الرفع مفصلا فراجع.

و أما عموم العلم لكل منجز،ففيه:أن العلم يمكن أن يجعل-بنفسه أو بدليل التنزيل-أعم من كل طريق ينجز الواقع بجهه جامعه،و هو الوصول المؤثر،و أما توسعته إلى كل منجز فلا،أ لا ترى أن قوله(عليه السلام):(حتى يرد فيه نهى)قابل للنهى الوارد بخبر معتبر،فانه وارد شرعا حقيقه.

و أما مجرد تنجّز النهى الواقعى بالاحتمال فلا يصحح صدق الورود و الوصول.

فكذا العلم،فانه يقبل التوسعه من حيث الطريق التام و الناقص الذى

۱- ۱) فى الأصل فى جريان البراءه لكن الصحيح فى عدم جريان البراءه فلذا جعلناه بين المعقوفين.

۲- ۲) فى الأصل و لمن لا يعلم كما فى المتن لكن الصحيح و لا يعلم وظيفه عدم العلم بتكليفه.

۳- ۳) التعليقه:۸.

نزل منزله التام شرعا،و لا يقبل التوسعه للاحتمال المنجز شرعا هذا.

و أما بالنسبه إلى قوله(كل شيء لك حلال...)الخبر،فدليل الاحتياط و إن لم يكن واردا عليه بلحاظ كونه مغيّا بالعلم بالحرام-لما عرفت آنفا- (۱)إلا أنه معارض له،لكن خبر(كل شيء لك حلال)نص في الحلّيه،و دليل الاحتياط ظاهر في الوجوب،فيقدم النص الذي لا يقبل التصرف فيه على الظاهر القابل للتصرف بحمله على رجحان الاحتياط،أو الأمر الارشادي.

إلا أنك قد عرفت سابقا (۲)اختصاص هذه الكليه بالشبهه الموضوعيه؛ لتطبيقها من الامام(عليه السلام)على مواردها و تعقيبها بما يختص بها فراجع.

و أما بالنسبه إلى قوله(عليه السلام):(الناس في سعه ما لم يعلموا)، فالكلام فيه كما في سابقه من كونه نصا في التوسعه،و دليل الاحتياط ظاهر في التضييق،و لا ورود لدليل الاحتياط عليه لما مر (۳)خصوصا بناء على كون كلمه (ما)زمانيه،أي في سعه ما دام لم يعلموا،فان ظاهره حينئذ البراءه إلى أن يتحقق العلم بالتكليف.

و ليس ما يتبدل جهله بالعلم إلا التكليف الواقعي،و إلّا فالاحتياط و البراءه متساويه الاقدام بالاضافه إلى الشبهه،فالوظيفه فيها من أول الأمر،

۱- ۱) من أن العلم لا يقبل التوسعه للاحتمال المنجز شرعا.

۲- ۲) أي قوله عليه السلام كل شيء لك حلال بناء على انه صدر روايه مسعده بن صدقه كما هو مختاره قده قال قده هناك و ظهورها صدرا و ذيلا في الشبهه الموضوعيه في غايه الوضوح و ليس من باب تخصيص الكليه بالمورد بل الامام عليه السلام طبقها على الشبهه الموضوعيه بقوله عليه السلام و ذلك مثل...التعليقه:۱۸.

۳- ۳) من عدم شمول العلم للاحتمال المنجز فلا يتبدل الجهل بالعلم بسبب الاحتمال المزبور عند الالتفات اليه.

إمّا البراءه و إمّا الاحتياط.فلا معنى لجعل البراءه و استمرارها إلى أن يعلم بوجوب الاحتياط،أو يتنجز الواقع بالأمر به.

و ليس فى أخبار الاحتياط بعنوانه ما يكون أخص منه ليكون من هذه الجهه أظهر.

نعم بعض أدله التوقف كقوله(عليه السلام)(قف عند الشبهه،فان الوقوف...)الخبر أضيق دائره منه،لاختصاصه بالشبهه التحريميه،و خبر التوسعه أعم.

إلاـ أن أخبار التوقف-كما عرفت-بنفسها قاصره الدلاله عن تنجيز الواقع،مع أنها أعم من وجه،لشمولها للشبهه المقرونه بالعلم الاجمالى دون خبر التوسعه،فتدبر.

و أما بالنسبه إلى قوله(كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى)فهما و إن كانا متعارضين،إلاـ أن خبر(كل شىء)نص من حيث الاطلاق،و عدم التقيد بطرف الفعل كما فى الواجب،و بطرف الترك كما فى الحرام،و من حيث المورد لاختصاصه بالشبهه التحريميه الحكميه،دون أخبار الاحتياط بل أخبار التوقف.

و لا ورود لدليل الاحتياط بتوهم النهى عن الفعل بلسان ايجاب التوقف، لما مرّ خصوصا بلحاظ كون الاطلاق مستمرا إلى أن يرد فيه نهى.

لاـ يقال:بناء على روايه الشيخ(رضى اللّه عنه)على ما حكى الخبر هكذا:(كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى أو أمر) (1)فتكون النسبه بينه و بين

ص: ١١٢

١- ١) أمالى الطوسى ٢٨١/٢ لكن الروايه فيه هكذا عن ابى عبد اللّه عليه السلام قال الأشياء مطلقه ما لم يرد عليك أمر و نهى.و نقل بعض المحققين من مشايخنا دام بقائه أن النسخ المخطوطه مختلفه ففى بعضها بدل الواو كلمه أو و فى بعضها كما فى النسخه المطبوعه و غير خفى أن المناسب للاعتبار هى أو.

أخبار التوقف بالعموم من وجه،لشمول الخبر للشبهه الحكميه التحريميه و الوجوبيه،و شمول دليل التوقف للشبهه التحريميه الحكميه و الموضوعيه و المقرونه بالعلم الاجمالی،و مورد الاجتماع هی التحریمیه الحکمیه.

لأنا نقول:لا يعامل مع مثله معامله العامّين من وجه،لأن شمول كل شیء له ليس بالعموم حتى يخصص بالوجوبيه و يخرج التحريميه من تحته، للتصريح بالغايه فی كل من التحريميه و الوجوبيه.

فلا يمكن حمل الكليه على خصوص الشبهه الوجوبيه،فيكون كما إذا قيل:(أكرم زيدا العالم و عمرا العالم)و ورد(لا تكرم الفساق)و كان عمرو العالم فاسقا،فان شموله لعمرو حيث إنه بالخصوص،فلا يعامل معهما معامله العامين من وجه.

فكذا فيما نحن فيه،فان التصريح بالغايه فی كل منهما كالتصريح بهما.

فتدبر جيّدا.

***

[فی انحلال العلم الإجمالی بالأحکام بالأمارات و الأصول المثبته قبل المراجعه الیها و عدمه]

اشاره

۳۵-قوله(قدّس سره):إلا (۱)إذا لم ینحل العلم الاجمالی إلی علم تفصیلی (۲)...الخ.

ملاک هذا الجواب لیس دعوی انحصار المعلوم بالاجمال فی موارد الامارات المعتبره و الأصول المثبته،کما هو مفاد الجواب الآتی فی آخر البحث.

و کذا لیس الملاک دعوی صیروره المجمل مفصلا حقیقه؛إذ لیس مفاد الامارات القطع بالأحکام الواقعیه ضروره،و لا صیروره المجمل مفصلا حکما؛ إذ لیس مقتضی أدله الامارات تعیین الواقعیات المعلومه بها.

بل غایتها جعل الحکم المماثل علی طبق مؤدّیاتها،لا أنه لا واقع فی غیرها.

بل ملاک الجواب کما یظهر من کلامه(قدّس سره)احتمال انطباق المعلوم بالاجمال من الأول علی الأحکام الثابته بالأمارات و الأصول المثبته،حیث لا تعین للواقعیات المعلومه بنحو لا یفی بها الطّرق.

و مع احتمال الانطباق من الأول لا علم بتکالیف فعلیه أخری فی موارد الامارات و الاصول و غیرها،بل مجرد الاحتمال فی غیرها،فیندفع بالأصل السلیم عن المعارض.

بل ربما یدّعی انطباق المعلوم بالاجمال علی المعلوم بالتفصیل قهرا،إذ لم

۱- ۱) هکذا فی الأصل،لکن فی الکفایه:إلّا أنه إذا.

۲- ۲) کفایه الأصول۳۴۶/.

يتنجز بالعلم الاجمالى إلا عدد خاص مثلا بلا عنوان،و المفروض تنجز واقعيات قامت عليها الأمارات بذلك المقدار.

فلو لم ينطبق عليها الواقعيات المعلومه بالاجمال قهرا لكان إما من جهه زياده الواقعيات المعلومه بالاجمال على الواقعيات المنجزه بالأمارات،أو من جهه تعيّن الواقعيات المعلومه بالاجمال بنحو تأبى عن الانطباق على الواقعيات المنجزه بالامارات،أو تنجز غير الواقعيات بالامارات،و الكل خلف و خلاف الواقع.

و التحقيق:أن الانطباق المدّعى إما احتمالا،أو قهرا،إما انطباق المعلوم بالاجمال على نفس مؤديات الامارات،و إما انطباقه عليها بلحاظ حكمها.

أما الأول،فحيث إن الاماره طريق إلى الواقع و كاشف عنه ظنا،فلا محاله يورث الظن بمطابقه المعلوم بالاجمال على ما أدّت إليه الاماره؛إذ لا تعدد فى الواقع فى كل موضوع.

إلا أن هذا الاحتمال لازم طريقيه الاماره فى نفسها،سواء كانت حجه شرعا أم لا،و مآله حقيقه إلى أن وجوب الظهر محتمل لوجهين:من حيث كونه أحد طرفى العلم،و من حيث كونه مؤدى الاماره،دون الجمعه،فانه محتمل من وجه واحد،و هو كونه طرف العلم الاجمالى.

و مجرد هذا الاحتمال لا يزيل أثر العلم الاجمالى جزما.

و منه علم أن انطباق المعلوم بالاجمال على مورد الاماره بنفسه قهرا مع كون الاماره ظنيه يمكن خطؤها عن الواقع غير معقول.

بل المعلوم بالاجمال لعدم تعيّنه فى مرتبه العلم قابل للانطباق على كل واحد من مورد الاماره و غيرها.

و أما الثانى:-و هو انطباقه عليها بلحاظ حكمها المستفاد من أدله اعتبارها- فنقول:إن حجيه الاماره سواء كانت بمعنى الوساطه فى إثبات الواقع عنوانا

بجعل الحكم المماثل للواقع،أو بمعنى الوساطه فى إثبات الواقع اعتبارا،و مرجعه إلى اعتبار كون المؤدى واقعا.أو بمعنى الوساطه فى إثبات الواقع أثرا،و مرجعه إلى جعل منجزيه الواقع بالاماره،أو بمعنى الوساطه فى إثبات الواقع علما،أى اعتبار الاماره علما،و وصولا للواقع.

فعلى أىّ تقدير يكون الثابت بدليل اعتبار الاماره غير الحكم الواقعى المعلوم بالاجمال قطعا،فلا يحتمل انطباقه عليه جزما.

أمّا الحكم الحقيقى المماثل فهو حكم إنشائى مجعول كنفس الحكم الواقعى،و إن كان بلسان أنه هو،فهو الواقع عنوانا لا حقيقه.

و أمّا اعتبار واقعيه المؤدى،فالمغايره بينه و بين الواقع هى المغايره بين الشىء بوجوده الحقيقى و الشىء بوجوده الاعتبارى.

و أما اعتبار المنجزيه،و اعتبار الوصول و العلميه،فمغايرتهما مع حقيقه الحكم أوضح من أن يخفى.

فالتحقيق فى الجواب،بناء على إراده جعل الحكم المماثل على طبق مؤدّى الاماره فى مقام انحلال العلم الاجمالى،أن العلم الاجمالى لا يؤثر إلاّ إذا تعلق بحكم فعلى على أىّ تقدير،و مع الحكم المماثل الفعلى فى مورد الاماره من أول الأمر يستحيل حكم فعلى آخر واقعا على أى تقدير لاستحاله اجتماع الحكمين الفعليين،فلا يبقى إلا احتمال الحكم فى غير مورد الاماره،و الأصل فيه سليم عن المعارض.

و هذا الجواب يتوقف على أمرين:

أحدهما:كاشفيه الاماره عن ثبوت التكليف الفعلى من أوّل الأمر.

ثانيهما:جعل الحكم المماثل الفعلى على طبقه من أول الأمر،حتى يكون وجود الحكم الفعلى من الأول مانعا عن تحقق العلم الاجمالى بتكليف فعلى على أى تقدير،لاستحاله اجتماع الفعليّين.

ص :116

و الأمر الأول مما لا ريب فيه،لأن الامارات الشرعيه كاشفه عن أن الحكم فی الشريعه هو ذلك من دون اختصاصه بحال قيام الاماره عند المكلف.

و أما الأمر الثانی،فمبنی علی أن الحجه بوجودها الواقعی-الذی هو فی معرض الوصول بحيث إذا تفحص عنه ظفر به-كافيه فی تماميه الحجه علی التكليف المستتبعه لجعل حكم مماثل فعلی علی طبق مؤداها واقعا.

فالظفر بالحجه متأخر عن العلم الاجمالی،دون نفس الحجه الحقيقيه.

و بناءهم علی عدم جريان قبح العقاب بلا بيان قبل الفحص كاشف عن أن وجوده (۱)الواقعی صالح للبيانيه عقلا،و إلا لكان عدم البيان قبل وصوله مقطوعا به،و سيأتی تحقيق الحال فيه فی محله (۲).

هذا كله بناء علی جعل الحكم المماثل،و كذا بناء علی اعتبار المؤدی واقعا فقط من دون جعل الحكم،فان القائل به يری هذا الواقع المعتبر شرعا باعثا فعليا من قبله،و امتناع بعثين فعليين لا ينحصر فيما كان البعث بالانشاء بداعی البعث.

و أما جعل نفس اعتبار الواقع موجبا للانحلال نظرا الی صيروره المجمل مفصلا شرعا.

فغير تامّ،لأن جعل الحكم المماثل أو اعتبار واقعيّه المؤدی تابع لمقدار دلاله الاماره،و ليس مدلولها إلا وجوب الظهر واقعا،لا وجوب ما علم وجوبه، أو اعتبار وجوب ما علم وجوبه إجمالا.

كما أنها لا تدل بالمطابقه و لا بالالتزام علی نفی وجوب غيرها حتی يكون دليل اعتبار الاماره حجه علی نفی الواقع فی الطرف الآخر.

۱- ۱) هكذا فی الأصل لكن الصحيح:وجودها،لأن مرجع الضمير هو:الحجه.

۲- ۲) فی التعليقه:۱۲۸.

مع أنه لو كان الانحلال لهذه الجهه فلا محاله ينحصر الانحلال فى قيام الاماره و ما يشبهها من الوصول لا مطلقا.

مع أن الاماره إذا كانت حجه على نفى الواقع فى غيرها فلا حاجه إلى إجراء الأصل فى الطرف الآخر لنفى الواقع،لكفايه الاماره فى الاثبات و النفى معا.

۳۶-قوله(قدس سره):و أما بناء على أن قضيّه حجيته و اعتباره (۱)...الخ.

نظرا إلى أن مؤدى الطريق ليس على طبقه تكليف شرعى لينطبق عليه التكليف المعلوم بالاجمال.

لكنك قد عرفت أنه لا يحتمل الانطباق على الأول لتغاير الحكمين المزبورين وجودا،دون الثانى لوحده المنجز بالاماره و المعلوم بالاجمال،فلا مجال لدعوى الانطباق الحقيقى إلا على هذا الوجه،لا أنه مناف له.

۳۷-قوله(قدّس سره):إلا أن نهوض الحجه على ما ينطبق عليه (۲)...الخ.

يمكن أن يقال:إن ملاك الجواب-بناء على هذا الشق-هو أن المنجّز لا يتنجز،و مع وجود الحجه المنجّزه شرعا-فى طرف-لا أثر للعلم الاجمالى على أى تقدير؛إذ أحد التقديرين كون الواقع فى ضمن المؤدى،و هو متنجز بالحجه.

فلا يبقى إلا احتمال الحكم فى الطرف الآخر،و هو غير منجز للحكم عقلا.

و هذا أيضا مبنى على صلاحيه الحجه الواقعيه القائمه على التكليف بوجودها الواقعى الذى هو فى معرض الوصول لتنجيز التكليف عقلا كما مر (۳).

۱- ۱و۲) كفايه الأصول:۳۴۷.

۲- ۳) فى التعليقه:۳۵.

۳-

فالعلم الاجمالی قد تعلق بما له تنجز واقعا فلا یؤثر فی تنجیزه.

فالمتأخر عن العلم الاجمالی هو الظفر بالمنجّز لا نفس المنجّز.

بل لو فرض مقارنه الحجه-الصالحه لتنجیز التکلیف-للعلم الاجمالی به-کما إذا کان هذا العلم الاجمالی أول زمان البلوغ،فان الحجه لا یعقل أن تکون منجزه إلاّ فعلا،فهما سببان صالحان للتنجیز فعلا من دون تقدّم و تأخر-لأمکن أن یجاب بأن الحجه الشرعیه غیر متقیده بعدم کون موردها من أطراف العلم الاجمالی،فتأثیرها شرعا غیر مقید بعدم العلم الاجمالی.

بخلاف العلم الاجمالی،فإن تأثیره عقلا متقید بعدم ما یصلح للتنجیز.

فیختص التأثیر فی التنجیز بالحجه الشرعیه،فالحجه الشرعیه مانعه عن تأثیر العلم الاجمالی مطلقا،سواء تقدمت علیه أو تأخرت عنه أو قارنته،فتدبر.

و أما ما فی المتن من ابتناء الجواب علی صرف تنجز الواقع إلی مورد الحجه،لأن معنی الحجیه تنجیز الواقع عند المصادفه للواقع،و الاعذار عنه عند عدمها:

فان کان مع الالتزام بکفایه الحجه الواقعیه التی لو تفحص عنها لظفر بها فی تنجیز الواقع،فلا حاجه إلی دعوی الصرف؛إذ لا یعقل تأثیر العلم الاجمالی حتی یحتاج إلی صرف تنجز الواقع إلی مورد الحجه.

و إن لم یکن مبنیا علی الالتزام المزبور،فلا وجه للصرف؛لأن الواقع:

إن لم یکن له منجز کما إذا لم یکن علم إجمالی،فلا معنی للصرف،بل هو سالبه بانتفاء الموضوع.

و إن کان له منجز سابقا:فان کان الواقع فی مورد الحجه،فلا معنی لمنجزیه الحجه عند وصولها،لأن المنجز بالسبب السابق لا یتنجز ثانیا.

و إن لم یکن الواقع فی موردها فهو منجز بالعلم الإجمالی الغیر المزاحم بشیء فی هذا الطرف،و لا معنی للاعذار عن الواقع المنجز.

نعم ما اخترنا من الوجه على هـذا الشق مع ابتنائه على صـلاحيه الحجه الواقعيه للتنجيز حتى يكون أسـبق تأثيرا من العلم الاجمالى لا يجرى فى الامارات المتعلقه بالموضوعات،فان البينه لا توجب التنجّز إلا عند قيامها، و ليست كالحجه على التكليف.

و لذا لا يجوز إجراء البراءه قبل الفحص فى الشبهه الحكميه دون الشبهه الموضوعيه.

بل هكـذا الأمر بناء على جعل الحكم المماثل الموجب لفعليه الواقع عرضا، فانه لا تكليف فعلى على طبق حكم الموضوع الـذى قامت عليه البينه إلا عند قيامها.

و يمكن الجواب بوجهين:

احـدهما:أن الحجه مطلقـا و إن لم تنجز الواقع بوجودهـا الواقعى الـذى هو فى معرض الوصول،لكنه يوجب (۱)تنجزه عند قيامها بترتيب الآثار السابقه فعلا

و لذا يحكم بنجاسه ملاقى ما قامت البينه على نجاسته،مع فرض الملاقاه قبل قيام البينه،فانه من حين قيامها يجب الحكم بنجاسته الملاقى من قبل.

و كذا إذا قامت الحجه على جزئيه السوره للصـلاه،فانه و ان لم تنجزها قبل قيامها،لكن بعد قيامها يحكم ببطلان الصلوات السابقه الخاليه عن السوره.

فالمنجز و إن كان متأخرا إلا أنه يقتضى ترتيب الآثار من قبل.

فـالعلم الاجمـالى و إن لم يكن له مزاحم فى تنجيزه حـال تحققه،لكنه تعلق بمـا يقتضـى الحجه المتأخره ترتيب الآثار السابقه،أو خلافها من قبل،فلا تأثير له واقعا و إن كان بزعم العالم اجمالا انه ينجز الآثار.

ثانيهما:أن العلم الاجمالى يتعلق بوجوب ما لا يخرج عن الطرفين لا

۱- ۱) و الصحيح:لكنها توجب.

بأحدهما المردد،فلا ينجز إلا بمقداره،و تنجز الخصوصيه المردده كتنجز كلتا الخصوصيتين به محال.

لكن حيث إن كلاّ من الطرفين يحتمل أن يكون واقعا طرف ذلك الوجوب الواحد المنجز بالعلم،فيحتمل فيه العقاب،و هو الحامل بالجبلّه و الطبع على فعل كل من المحتملين،ففى كل طرف يحتمل الحكم المنجز،لا أنه منجز.

و أما الحجه القائمه على وجوب الظهر بخصوصها،فهى منجزه للخاص بما هو خاص،فليس لها فى تنجيز الخاص مزاحم فى تأثيرها،فلا محاله تستقل الحجه بالتأثير فى تنجيز الخاص بما هو خاص،سواء كان مقارنا للعلم الاجمالى أو متقدما أو متأخرا (۱)،كما لا فرق بين أن تكون هذه الحجه شرعيه أو عقليه، كقاعده الاشتغال.

و لا ريب فى أن تنجيز الخاص بما هو خاص الذى لا مزاحم له يمنع عن تنجيز الوجوب الواحد المتعلق بما لا يخرج عن الطرفين،إذ ليس للواحد إلا تنجز واحد.

فلا يعقل بقاء العلم الاجمالى على تنجيزه الذى فرض أنه عند تعلقه به لا مانع عن تنجّزه.

فيتبع ذات الخاص للخاص بما هو خاص فى التنجّز بمنجّز لا مزاحم له.

و إذا دار الأمر بين منجزين:أحدهما يزاحم الآخر فى تنجيزه-و لو بقاء و الآخر لا يزاحمه فى تنجيزه،و لو بقاء،لعدم تعلقه بالخاص حتى ينجزه،فلا محاله يكون التأثير للأول الذى لا مزاحم له بقاء.

و منه يعلم أنه لا حاجه إلى دعوى عدم تقيد الحجه شرعا بعدم كونها فى

۱- ۱) هكذا فى الأصل لكن الصحيح:كانت مقارنه للعلم الاجمالى أو متقدمه أو متأخره،لأن الضمائر راجعه الى الحجه.

طرف العلم الاجمالی،فانها لا تجدی إلا فی المنجز الشرعی الذی یتصور فیه إطلاق و تقیید.

بل الوجه ما ذکرنا فی الحجه القائمه علی الحکم و الموضوع،شرعیه کانت أو عقلیه،مقارنه کانت أو سابقه أو لا حقه.

نعم إذا کان مؤدّی الأماره کمتعلق العلم الاجمالی لا أثر لها إلا عند تقدمها علیه،کما إذا قامت البینه علی نجاسه أحد الإناءین،فان تنجیزها علی مقدار تنجیز العلم فلا تزاحمه.

و عن بعض أجله العصر (1)وجه آخر فی مقام الانحلال لا بأس بذکره و بیان ما یتعلق به من وجوه الاشکال،قال دام بقاه:إن العلم یعتبر فی موضوع حکم العقل من حیث إنه طریق قاطع للعذر،لا من حیث إنه صفه خاصه،و لذا تقوم الامارات مقامه،و قد بینا الفرق بینهما فی مبحث حجیه القطع،و علی هذا لو قامت أماره معتبره (2)علی بعض الأطراف مفصلا،فالمعلوم بصفه أنه معلوم و إن کان بعد مرددا،و لکن ما قام علیه الطریق المعتبر القاطع للعذر لیس مردّدا،فما یکون ملاک حکم العقل بوجوب الامتثال مفصل،و ما بقی علی إجماله لیس ملاکا لحکم العقل.

و یرد علیه:أولا-أن قاطعیه العلم للعذر لیس إلا بلحاظ کشفه التام،لا بلحاظ حیثیه أخری،و حیثیه کشفه التام هی التی بها یکون العلم علما،و إلا فسائر حیثیاته من کونه عرضا و کیفا،و کونه کیفا نفسانیا،و کونه کیفا إدراکیا، و کونه إدراکیا غیر جزمی أجنبیه عن العلم المأخوذ فی الموضوع،فلا یعقل إلغاء جهه کشفه التام،و لحاظ حیثیه قاطعیته للعذر،کما فصلنا القول فیه فی أوائل

1- 1) درر الفوائد:439.

2- 2) فی المصدر زیاده:أو طریق معتبر.

مباحث القطع (۱)،فراجع.

و ثانيا-هذا العلم الجزئى المتعلق بالمردد على ما يراه لا يتفاوت حاله من حيث لحاظه بما هو صفه خاصه و بما هو طريق قاطع للعذر،فان المتعلق لا ينقلب عما هو عليه بلحاظ بعض حيثيات ما تعلق به،فالمتعلق بلحاظ طريقيته أيضا مردّد.

و ثالثا-أن الطريق القاطع للعذر على الفرض متعدد:

أحدهما-العلم من حيث طريقيّته القاطعه للعذر.

و الآخر الاماره المعتبره.

فكلّىّ القاطع للعذر موجود بوجودين،فما وجه تقديم الاماره فى التأثير مع تقدم العلم فى الوجود؟.

۳۸-قوله(قدّس سره):و لو لا ذلك لما كان يجدى القول (۲)...الخ.

بيانه:أنه لا بد من الالتزام بصرف تنجز الواقع إلى مورد الحجه،و إلا فالالتزام بالانطباق بناء على جعل الحكم المماثل غير وجيه؛لأن الحكم المماثل حكم مجعول بسبب حادث حقيقه،و إن كان مدلول الأماره ثبوت الواقع من الأول،لكنه لا فعليه له إلا عند قيام الأماره،فالحكم الفعلى الحادث بقيام الأماره لا يمكن احتمال كونه الحكم الفعلى المعلوم بالاجمال من السابق.

فمناط عدم الانطباق تأخر التكليف الفعلى الثابت بقيام الأماره،و تقدم التكليف الفعلى المعلوم بالاجمال.

و مناط عدم الانطباق عندنا،كما عرفت (۳)مجرد التعدد فى الوجود،و إن

۱- ۱) نهايه الدرايه:۳،التعليقه:۲۰.

۲- ۲) كفايه الأصول:۳۴۷.

۳- ۳) فى التعليقه:۳۵ حيث قال فعلى أى تقدير يكون الثابت بدليل اعتبار الأماره غير الحكم الواقعى المعلوم بالاجمال قطعا...

كان التكليف الثابت بالأماره من الاول.

و لا يخفى أن دعوى تأخر التكليف الفعلى لا محاله لأحد أمرين:

إما عدم كفايه وجود الحجه الواقعيه فى فعليه الحكم على طبق مدلولها من الأول مع كونها بحيث لو تفحص عنها لظفر بها.

و إمّا كون الأماره ملحوظه بنحو السببيه و الموضوعيه،حيث إن التكليف المرتب عليها على حد سائر التكاليف و موضوعاتها تكون فعليتها بفعليه موضوعاتها.

و الأول خلاف مبناه(قدّس سره)كما تقدم (١)منه فى قاعده قبح العقاب بلا بيان.

و الثانى خلف فى المقام؛إذ الكلام فى قيام الحجه على الحكم،و إلا فالاماره أجنبيه عن إثبات الواقع المعلوم.

و تحقيق المقام:أن جعل الحكم المماثل:

إما بعنوان الموضوعيه،و أن ما قامت عليه الاماره ذا مصلحه مقتضيه لجعل الحكم على طبق مؤداها،فهو حكم آخر غير الحكم الواقعى،و منبعث عن غرض آخر غير الغرض المنبعث عنه الحكم الواقعى،فلا يجرى فيه صرف فعليه الواقع،و لا صرف تنجزه إلى موردها،لفرض تعدد الحكم حقيقه بتعدد الغرض.

و حيث إن العلم أسبق منها وجودا فلا مجال لتأثير الحجه فى فعليه الحكم و لا فى تنجزه.

١- ١) حيث قال و أما العقل،فانه قد استقل بقبح العقوبه و المؤاخذه على مخالفه التكليف المجهول بعد الفحص و اليأس عن الظفر بما كان حجه عليه فانه صريح فى كفايه الحجه الواقعيه على التكليف إذا كانت فى معرض الوصول بحيث لو فحص عنها المكلف لظفر بها،فلذا لو لم يفحص عنها كان معاقبا على المخالفه عند المصادفه،و أما فى صوره الخطأ و عدم المصادفه فيبتنى على صحه عقاب المتجرّى عقلا و عدمها.

فامتناع اجتماع الفعليين و استحاله تنجز المنجز لا يجدى فى إسقاط المعلوم عن الفعليه،و سقوط العلم عن التنجيز.

و إما بعنوان الطريقيه،و ايصال الواقع بعنوان آخر،بحيث ينبعث هذا الحكم المماثل عن ذلك الغرض الذى انبعث عنه الحكم الواقعى،و لذا يكون مقصورا على صوره مصادفه الواقع.

فهناك إنشاءان بداعى جعل الداعى،أحدهما المتعلق بالواقع بعنوانه، و الآخر بعنوان تصديق العادل مثلا.

و الفعلى بالحقيقه هو الواصل بالحقيقه،و هو الإنشاء الثانى،و تنسب الفعليه إلى الواقع بالعرض،حيث إنه بعنوان إيصال الواقع بايصال مماثله.

فربما يتوهم صرف فعليه الواقع،و تنجزه بهذه الملاحظه،لكنه صرف بالعنايه لا بالحقيقه،فلو كان معلوما بالاجمال،فهو بالغ مرتبه الفعليه و التنجز بسبب العلم،فلا بد من إبداء المانع عن فعليته و تنجزه بقيام ما يوجب فعليه الحكم المماثل و تنجزه.

و ما ذكرناه (۱)فى صرف تنجز الواقع من حيث تعلق الأماره بالواقع الخاص الموجبه لتنجز الخاص إنما يجدى إذا كانت موجبه لفعليه الخاص و تنجزه، لا فى فعليه (۲)حكم آخر و تنجزه.

۳۹-قوله(قدّس سره):و إلا فالانحلال إلى العلم بما فى الموارد (۳)...الخ.

و الكاشف عنه أن إخراج ما يساوى مقدار المعلوم بالاجمال-عن

۱- ۱) فى التعليقه:۳۷.
۲- ۲) هكذا فى الأصل،لكن الصحيح:لا لفعليّه.
۳- ۳) كفايه الأصول:۳۴۷.

المحتملات التى لا طريق عليها-لا يوجب زوال العلم الاجمالى،فهو كاشف عن خروجها عن أطراف الشبهه.

كما أن إخراج ذلک المقدار عن مؤديات الطرق و الأصول العمليه المثبته للتكاليف يوجب زوال العلم الاجمالى فى الباقى.

فان قلت:الطرق الغير المعتبره:

إن كانت داخله فى اطراف العلم حقيقه لزم من الاحتياط فيها الالتزام به فيما لا نص فيه؛لعدم القول بالفصل بين ما لا نص فيه،و ما فيه نص غير معتبر من حيث البراءه و الاحتياط.

و إن كانت خارجه عن أطراف العلم،فالخصم حينئذ مستظهر للقطع بثبوت الواقعيات إجمالا-فى جميع الروايات الضعيفه و الشهرات و الاجماعات المنقوله،و سائر الامارات الغير المعتبره،و باقى المشتبهات التى لا طريق عليها أصلا.

قلت:لنا الالتزام بالشق الأول،و لا يلزم من الاحتياط فى بعض المشتبهات بسبب العلم الاجمالى الاحتياط فى غيرها الذى لا يكون من أطراف العلم،فان عدم القول بالفصل إنما هو فى المشتبهات بما هى مشتبهات،لا بين ما فيه ملاک الاحتياط،و ما ليس فيه ذلک الملاک.

و لنا الالتزام بالشق الثانى،لكنّا نقول:بعد إخراج الأمارات الغير المعتبره الموافقه للامارات المعتبره،و الأصول العمليه،و إخراج الأمارات المعارضه بالامارات المعتبره لا بأس بدعوى عدم العلم الاجمالى فى سائر الامارات الغير المعتبره و المشتبهات خصوصا بعد إخراج بعض الشهرات الجابره للأخبار الضعيفه،فان مثل هذا الخبر الضعيف و الشهره التى لا دليل على اعتبارها خارج أيضا.

و كذا بعض الاجماعات المنقوله المعتضد بعضها ببعض الموجب للقطع أو

الاطمئنـان بالتكليف،أو بوجود مـدرك صـحيح له،فانه بعـد إخراج هـذه الجمله ليست دعوى عـدم العلم الاجمالى مجازفه.هـذا بعض الكلام فى ما يناسب المقام من انحلال العلم الاجمالى.

و التحقيق:أن مثل هذا العلم الاجمالى بالأحكام هو فى نفسه قاصر عن تنجيز الواقعيات،لما مرّ فى مباحث الانسداد من عدم تعلقه بأحكـام فعليه بعثيه أو زجريه،بـل بأحكـام كليه بنحو القضايا الحقيقيه المنوطه فعليتها بفعليه موضوعاتها عنـد الابتلاء بها،لوضوح تدريجيه الابتلاء.

فالمنـاط عنـدنا تـدريجيه الفعليه بتـدريجيه الابتلاـء بهـا،لا تـدريجيه الاسـتنباط، كما يراه (۱)شيخنا الأسـتاذ(قدّس سـره)فراجع ما حررناه (۲)فى أوائل مقدمات الانسداد،و اللّه أعلم بالسداد.

۴۰-قوله(قدّس سره):و فيه اولا انه لا وجه للاستدلال (۳)...الخ.

تحقيق المقـام:أن مسـأله الحظر و الابـاحه،و مسـأله البـراءه و الاحتيـاط مختلفتـان موضوعـا و ملاكـا و أثرا،لاـ محمولاـفلاـ وجه للاستدلال باحداهما على الأخرى.

أمـا اختلافهما موضوعا؛فلأن الموضوع فى الأولى هو الفعل فى حـدّ ذاته مع قطع النظر عن ورود الحكم الشـرعى فيه،و الموضوع فى الثانيه هو الفعل المشكوك حليته و حرمته شرعا مع ثبوت اصل الحكم فيه.

و اما اختلافهما ملاكا فلأن الملاك فى المسأله الثانيه قبح العقاب بلا بيان

۱- ۱) كما هو صريح كلامه قده فى المقدمه الرابعه من مبحث الانسداد.كفايه الأصول:۳۱۴.

۲ - ۲) حيث قـال-بعـد بيـان مراد المصـنف قـده بقـوله و امـا الكلاـم فيـه خصوصـا-بـل يمكـن أن يقـال الـخ،نهـايه الدرايه:۳،التعليقه:۱۳۲.

۳- ۳) كفايه الأصول:۳۴۸.

للبراءه،و لزوم دفع الضرر المحتمل للاحتياط.

فملاک البراءه عدم تنجز التکلیف بعدم وصوله،و ملاک الاحتیاط تنجز التکلیف باحتماله.

بخلاف المسأله الأولی،فان التکلیف فیه مفروض العدم لا موقع لتنجزه باحتماله،و لا لعدمه بعدم وصوله.

بل ملاک الحظر عقلا أن العبد من حیث إنه مملوک لا بد من أن یکون صدوره و وروده عن إذن مالکه،ففعل ما لم یأذن به مالکه إذنا مالکیّا خروج عن زیّ الرقیّه،فیکون قبیحا مذموما علیه عقلا.

و ملاک الاباحه:أن الفعل حیث لم یمنع عنه المولی،لا من حیث الشارعیّه،و لا من حیث المالکیه،فلا یکون خروجا عن زیّ العبودیه،لا من حیث إن التکلیف غیر واصل،بل من حیث عدم التکلیف و عدم المنع المالکی علی الفرض.

و أما اختلافهما أثرا،فلأن الحظر فی المسأله الأولی من حیث کونه خروجا عن زی الرقیه،لعدم الاذن المالکی،فهو معاقب علیه علی أی حال.

بخلاف الاحتیاط فی المسأله الثانیه،فانه من حیث تنجز الواقع باحتماله فیدور مدار مصادفه الاحتمال للواقع.

و أما عدم اختلافهما محمولا.فان المحمول فی المسأله الأولی،و ان عبر عنه بعنوان الحظر و الاباحه،إلا أن المراد منهما عدم التبعه و الحرج عقلا،أو التبعه و الحرج عقلا،لأن الاباحه التکلیفیه و الحظر التکلیفی من العقل بما هی قوه عاقله شأنها التعقل غیر معقوله،و من الشارع مفروض العدم؛لأن الموضوع هو الفعل فی حد ذاته،مع قطع النظر عن ورود الشرع فیه،ففرض استقلال العقل بإباحته شرعا أو بحرمته شرعا خلف بیّن.

و المحمول فی المسأله الثانیه استحقاق العقوبه علی مخالفه التکلیف

المحتمل و عدمه،فلا فرق بينهما محمولا بالاضافه الى البراءه و الاحتياط العقليين.

و منه تبين أن دعوى (۱)اختلافهما محمولا:تاره-من حيث إن الاباحه فى المسأله الأولى واقعيه،و فى الثانيه ظاهريه.و أخرى-من حيث إن المحمول فى الأولى هو الحكم اباحه أو حظرا،و فى الثانيه نفى المؤاخذه حتى فى الأدله النقليه.

مدفوعه بأن فرض سنخ مقوله الحكم فى المسأله الأولى خلف تاره،و خلاف الواقع أخرى.كما عرفت.

مع أن إرجاع المحمول فى الثانيه إلى نفى المؤاخذه فى الأدله النقليه جميعا خلاف التحقيق،بل التحقيق فى الفرق ما عرفت.

و بعد افتراق المسألتين موضوعا و ملاكا و ثمره،فكيف يصح الاستدلال باحداهما على الأخرى؟

نعم يمكن أن يقال فى تقريب الاستدلال:إن الحرمه الواقعيه المحتمله هنا و إن لم تتنجز،لعدم وصولها،و العقاب على التكليف الغير الواصل قبيح عقلا، لكنه حيث إنه فعل لم يأذن به المولى،و لا بد من كون صدور العبد و وروده عن إذن سيده،فهو خروج عن زى الرقيه و رسم العبوديه،فيعاقب عليه من هذه الحيثيه،و هى حيثيه ملازمه عقلا لهذه المسأله دائما.

و منه يظهر أنه يمكن الاستدلال بالحظر فى تلك المسأله على الاحتياط فى هذه المسأله،لتلازم الحيثيتين،دون الاستدلال بالاباحه هناك على البراءه هنا، فان عدم الحرج على الفعل الذى فرض فيه عدم المنع شرعا و مالكيا لا يلازم عدم الحرج فى الفعل المحتمل لورود المنع عنه شرعا.

كما أنه يظهر أن جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان هنا و عدم جريانها

۱- ۱) لم نجد هذا المدعى فيما بأيدينا من كتب الأصول.

فى تلك المسأله لا يوجب عـدم الاحتياط هنا،فان القاعـده و إن جرت هنا،و لم تجر هناك لفرض عدم التكليف،فلا موقع للبيان و عـدمه،إلا أن ملاك الحظر و هو عدم الاذن موجود هنا،فالعقاب و إن كان لا يصح على الواقع المحتمل،لكنه يصح على الفعل من حيث إنه لم يأذن به المالك.

فالجواب الأول و الأخير المذكوران فى المتن مورد المناقشه.

و التحقيق فى الجواب يتوقف على بيـان مقـدمه،و هى بيان الفرق بين المنع و الاباحه الشـرعيين،و الاباحه و المنع المالكيين،و هو أن المنع:

تاره-ينشأ عن مفسـده فى الفعل تبعث الشارع-بما هو مراع لمصالـح عباده و حفظهم عن الوقوع فى المفاسد-على الزجر و الردع عما فيه المفسده، و هذا هو المنع الشرعى،لصدوره من الشارع بما هو شارع.

و فى قباله الاباحه الشـرعيه الناشـئه عن لا اقتضائيه الموضوع.و خلوه عن المفسده و المصلحه،فان سنه اللّه تعالى و رحمته مقتضيه للترخيص فى مثله، لئلا يكون العبد فى ضيق منه.

و أخرى لا ينشأ عن مفسده إما لفرض خلوّه عنها،أو لفرض عدم تأثيرها فعلا فى الزجر،كما فى ما قبل تشـريع الشـرائع و الاحكام و فى بدو الاسلام.

بل من حيث إنه مالك للعبد،و ناصـيته بيده يمنعه عن كل فعل إلى أن يقع موقع حكم من الاحكام،حتى يكون صدوره و وروده عن رأى مولاه،فهذا منع مالكى لا شرعى.

و فى قباله الاباحه المالكيه،و هو الترخيص من قبل المالك لئلا يكون فى ضيق منه إلى أن يقع الفعل موقع حكم من الأحكام.

فنقول:حيث إن الشارع كل تكاليفه منبعثه عن المصالـح و المفاسد، لانحصار أغراضه المولويه فيها،فليس له إلا زجر تشـريعى أو ترخيص كذلك، فمنعه و ترخيصه لا ينبعثان إلا عما ذكر،و لا محاله إذا فرض خلوّ الفعل عن

الحکم بقول مطلق-أعنی الحکم الـذی قـام بصـدد تبلیغه و إن کـان لاـ یخلو موضوع من الموضوعـات من حکم واقعی وحیا أو إلهاما،-فلیس الفعل منافیا لغرض المولی بما هو شارع فلیس فعله خروجا عن زیّ الرقیّه.

و منه تبیّن أن الأصـل فیه هو الابـاحه،لاـ الحظر،فـان عـدم الاذن المفروض فی الموضوع لا یؤثر عقلا فی المنع العقلی إلا باعتبار کون الفعل معه خروجا عن زی الرقیه،و حیث إنه فرض فیه عـدم المنع شـرعا،فلا یکون خروجا عن زی الرقیه،إذ فعل ما لا ینافی غرض المولی بوجه من الوجوه بل کان وجوده و عدمه علی حد سواء لا یکون خروجا عن زی الرقیه.

بـل منه یظهر أن الأـمر بالاضافه إلی سائر الموالی کـذلک،فان العبـد إنما یجب أن یکون صـدوره و وروده عن رأی المولی،لئلا یقع فیمـا ینـافی غرض المولی، فاذا فرض عـدم الغرض المولوی بفرض عـدم التکلیف فلا محاله لا یکون الفعل خروجا عن زی الرقیه.

هـذا کله مضافا إلی أن الحاجه إلی الترخیص المالکی،أو کفایه عدم المنع المالکی إنما هو فی مورد عدم إعمال حیثیه الشارعیه منعا و ترخیصا،فان ترقب الترخیص المالکی و المنع المالکی إنما هو فی ذلک المورد.

و علیه،فـالحظر عقلاـ فی مـا لاـ ترخیص مـالکی فیه إنمـا هو فی الفعـل المفروض عـدم إعمـال حیثیه الشارعیه فیه،کما فی تلک المسأله،لا مع فرض إعمالها منعا أو ترخیصا،فالحیثیتان متقابلتان لا متلازمتان.و بقیه الکلام فی محله.

۴۱-قوله(قدّس سره):و ما قیل من أن الاقدام علی ما لا یؤمن المفسده فیه (۱)...الخ.

تاره-یستدل به للاحتیاط فیما نحن فیه کما هو الظاهر من العباره.و قد

۱- ۱) کفایه الأصول:۳۴۸.

تقدم (۱)أیضا فی ذیل قاعده قبح العقاب بلا بیان،فالاستدلال به وجیه.

و جوابه ما فی الکتاب،و قد قدمنا ما عندنا (۲).

و أخری یستدل به للقول بالحظر فی مسأله الحظر و الاباحه،کما نسب إلی الشیخین رحمهما اللّه و غیرهما علی ما فی رسائل (۳)شیخنا العلامه الانصاری (قدّس سره)،فهو غیر صحیح لأن المفسده:إن کانت بالغه مرتبه التأثیر فی الحرمه،ففرضها فی تلک المسأله خلف؛لأن الکلام فی إباحه الشیء و حظره عقلا مع فرض خلوه عن الحکم الشرعی.

و إن لم تکن بالغه حد التأثیر فهی غیر بالغه حد الغرض المولوی حتی یکون الاقدام علیه من هذه الحیثیه منافیا لغرض المولی،لیکون خروجا عن زی الرقیه.

و أما أن أصل الاقدام بلا إذن من المولی خروج عن زی الرقیه،فهو وجه آخر،و قد قدمنا جوابه (۴).

و مما ذکرنا تبین أنه لا وجه للتردید فی المفسده بین العقوبه الأخرویه، و غیرها فی مقام الاستدلال لمسأله الحظر و الاباحه،إذ لا حکم من الشارع علی الفرض لیکون هناک عقوبه علی مخالفته،بل العقوبه علی الحظر مما یحکم به العقل من باب ترتبها علی فعل ما یحتمل فیه المفسده.

۱- ۱) کفایه الأصول:۳۴۴.

۲- ۲) فی التعلیقه:۳۰.

۳- ۳) فرائد الأصول المحشی:۳۳/۲.

۴- ۴) فی التعلیقه المتقدمه حیث قال قده نعم یمکن أن یقال فی تقریب الاستدلال إن الحرمه الواقعیه المحتمله و ان لم تتنجز لعدم وصولها إلی أن قال لکنه حیث إنه فعل لم یأذن به المولی الخ.

تنبیهات البراءه

اشاره

ص: ۱۳۳

[التنبيه الأول]

اشاره

۴۲-قوله(قدّس سره):فاصاله عدم التذكيه تدرجها فيما لم يذك (۱)...الخ.

و أما أصاله عدم كونها ميته فمدفوعه:

إما بما فى المتن من أن ما عدا المذكى،و إن لم تكن ميته-لكونها عباره عما مات حتف أنفه-إلاّ أنها مثلها حكما شرعا،فمجرد عدم كونه ميته لا ينفى الحرمه و النجاسه،ليعارض ما يوجب الحرمه و النجاسه.

و إما بما عن غير واحد من أن المراد بالميته شرعا كل ما لم يذك شرعا، سواء مات حتف أنفه،أو زهق روحه بغير الذبح الخاص،و لا أصل فى مثلها.

و ظاهر بعض الأخبار المتضمنه للمقابله بين المذكى و الميته و إن كان ذلك.

إلاّ أن ظاهر قوله تعالى: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَ مٰا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهِ وَ الْمُنْخَنِقَةُ وَ الْمَوْقُوذَةُ وَ الْمُتَرَدِّيَةُ إلى قوله تعالى: إِلاّٰ مٰا ذَكَّيْتُمْ (۲)هو إراده الميته بموت حتف الأنف،لا مطلق غير المذكى،و إلاّ لما صح إفرادها بالذكر عن سائر أفرادها.

ثم إن تحقيق القول فى جريان أصاله عدم التذكيه فى نفسها يقتضى بسطا فى الكلام،و مختصر القول فيها:أن المذكى و ما يقابله شرعا،إما متقابلان بتقابل التضاد،أو بتقابل العدم و الملكه،أو بتقابل السلب و الايجاب،إما بنحو العدم

۱- ۱) كفايه الأصول:۳۴۹.

۲- ۲) المائده:۳.

المحمولی،أو بنحو عدم الرابط.

فان کانا متقابلین بتقابل التضاد،نظرا إلی أن التذکیه زهاق الروح بوجه خاص،و مقابلها زهاق الروح بوجه آخر،فالأصل فیهما علی حد سواء.

و ربما یتوهم لزوم التضاد،نظرا إلی أن الحرمه لا تنبعث إلا عن مفسده وجودیه قائمه بخصوصیه وجودیه،و کذا النجاسه لیست إلا لوجود ما یوجب تنفر الطبع،فأصاله عدم التزکیه معارضه بأصاله عدم ثبوت تلک الخصوصیه المقتضیه للحرمه و النجاسه.

إلاّ أن الوجه المزبور-المقتضی لتقابل التضاد-مدفوع،بأنه من الممکن أن یکون زهاق الروح فی حدّ ذاته موجبا للحرمه و النّجاسه،و الخصوصیات الثبوتیه من فری الأوداج و التسمیه و الاستقبال مانعه عن تأثیره فی الحرمه و النجاسه.

فلا موجب لفرض خصوصیه ثبوتیه مقتضیه للحرمه و النجاسه ما عدا زهاق الروح المحرز بالوجدان.

و إن کانا متقابلین بتقابل العدم و الملکه-بأن کان موضوع الحلیه و الطهاره ما کان مذکی،و موضوع الحرمه و النجاسه ما کان غیر مذکی،-فلا محاله لا مجری لأصاله عدم التذکیه بهذا المعنی؛إذ الموضوع-للمذکی و غیر مذکی-ما زهق روحه،و إلا فالحی من الحیوان لا مذکی و لا غیر مذکی.

و لم یعلم أن ما زهق روحه کان غیر مذکی،کما لم یعلم أنه کان مذکی.

و عدم کونه مذکی بنحو السلب المقابل للایجاب،و إن کان یصدق فی حال الحیاه-بداهه عدم خلو کل شیء عن أحد طرفی السلب و الایجاب،بل یصدق بنحو السالبه بانتفاء الموضوع قبل حیاته أیضا-إلاّ أنه علی الفرض لیس موضوعا للحکم،و إن لزم من عدم کونه مذکی إلی أن زهق روحه کونه غیر مذکی،إلا أنه لازم غیر شرعی،فلا یثبت بالأصل.

ص :۱۳۶

و إن كانا متقابلين بتقابل السلب و الايجاب بمعنى أن عدم التذكيه و إن كان عدم (١)ما شأنه أن يكون مذكى و هو ما زهق روحه.

لكنه لم يؤخذ العدم هكذا موضوعا للحكم،بل أخذ ما يصدق حال الحياه، و هو ما ليس بمذكى.

و ذلك كما أن عدم البصر،تاره-يؤخذ بنحو عدم ما من شأنه أن يكون بصيرا فيساوق العمى،فلا يصدق إلا على الحيوان.و أخرى-يؤخذ بنحو السلب المقابل للايجاب،فيقال:الجدار ليس ببصير،كما أنه ليس بأعمى.

فاذا سلب المذكى عن الحيوان فى حال حياته،فقد صدق السلب المقابل للايجاب و إن لم يصدق العدم المضاف إلى ما من شأنه أن يكون مذكى.

فاذا أخذ العدم بنحو السلب المقابل للايجاب،فتاره-يؤخذ بنحو العدم المحمولى.و أخرى-بنحو عدم الرابط.

فالأول على أنحاء:إمّا بنحو عدم العنوان،و لو بعدم معنونه،أو بنحو عدم المبدأ،و لو بعدم موضوعه،أو بنحو عدم الاضافه و الانتساب،و لو بعدم طرفيهما،فيكون حينئذ موضوع الحكم مركبا من أمر وجودى،و هو زهاق الروح، و أمر عدمى كعدم العنوان أو عدم المبدأ أو عدم الانتساب.

فيصح إحراز العدم على أحد الوجوه الثلاثه بالأصل،و مع إحراز زهاق الروح وجدانا يحكم بالحرمه و النجاسه.

و الثانى-بأن يكون الموضوع ما إذا لم يكن ما زهق روحه مذكى.

و الفرق بينه و بين العدم و الملكه،أن الموضوع هناك ما كان غير مذكى

ص :١٣٧

١- ١) فى العباره مسامحه لأن عدم التذكيه ليس عدم ما زهق روحه بل هو العدم فيه باعتبار كونه قابلا للتذكيه فكان ينبغى أن يقال و إن كان هو العدم فيما شانه أن يكون مذكى و كذلك قوله قده كما أن عدم البصر تاره يؤخذ بنحو عدم ما من شأنه أن يكون بصيرا فان عدم البصر ليس عدم ما يكون قابلا للبصر بل هو العدم الملحوظ فيما من شأنه أن يكون بصيرا و واجدا للملكه.

بنحو ربط السلب،و الموضوع هنا ما لم يكن ما زهق روحه مذكی،بنحو سلب الربط عن موضوع مفروض الثبوت.

فمرجع العدم و الملكه إلی موجبه معدوله المحمول،و مرجع سلب الربط إلی السالبه المحصله،و لكن بانتفاء المحمول،لا و لو كانت بانتفاء الموضوع.

و حيث إن السلب حينئذ بعنوان سلب الربط عما زهق روحه،فلا مجری لأصاله عدم التذكيه؛إذ لا علم بعدم كون ما زهق روحه فی فرض ثبوته مذكی.

و لا يخفی عليك أن عدم التذكيه و سلبها عما زهق روحه ليس مساوقا للعدم الناعتی فی قبال الوجود الرابطی،لا بمعناه المقابل للوجود النّفسی،و لا بمعناه المقابل للوجود المحمولی.

بيانه:أن الوجود الرابطی له إطلاقان:

أحدهما-فی مقابل الوجود النّفسی،كالعرض فی قبال الجوهر،فان كليهما موجود فی نفسه،إلا أن وجود العرض لكونه سنخ وجود حلولی فی الموضوع، فوجوده فی نفسه وجوده لموضوعه،و وجود الجوهر حيث إنه وجود غير حالّ فی الموضوع فهو موجود فی نفسه لنفسه،أی لا لغيره.

و منه علم أن التعبير (۱)عن هذا المعنی-بأن وجود العرض فی نفسه و لنفسه وجوده فی موضوعه و لموضوعه ليس علی ما ينبغی،فان معنی وجوده فی نفسه فی قبال لا فی نفسه و هو الكون الرابطی الموجود فی الهليّات المركبه الإيجابيه.

۱- ۱) كما عن المحقق النائينی قده:قال فی مبحث العام و الخاص وجود العرض بنفسه و لنفسه عين وجوده لمحلّه و بمحلّه.فوائد الأصول:۵۳۲/۱. و فی مبحث الاستصحاب وجود العرض لنفسه و بنفسه عين وجوده لغيره و بغيره.فوائد الأصول:۵۰۴/۴. و العباره المنقوله فی المتن كما تری غير موافقه لما فی التقرير فی جميع الالفاظ فلعله اخذ العباره من بعض تلامذه المحقق النائينی قده فكانت كما فی المتن.

و أمـا وجوده لنفسه فهو منـاف للمقابله مع الجوهر،فان المفروض أنه موجود حلولى فى الموضوع،فكون العرض فى الموضوع،و كونه لموضوعه بمعنى واحد،فكونه فى نفسه مع كونه لنفسه غير متلائمين؛إذ ليس معنى نفسـيته إلاّ أن الوجود مضاف إلى ماهيه هو كونها،فى قبال ثبوت شيء لشيء.

و بالجمله:الناعتيه و الرابطيه لهذا الوجود باعتبار أن سنخ وجوده حلولى فى الموضوع.

و العدم لا شـيء،حتى يكون له حلول فى شـيء،كى يصح توصيفه حقيقه بالناعتيه و الرابطيه،و توصيف عدم البياض بالناعتيه من باب التشبيه للعدم بالوجود،كما يقال:عدم العله عله لعدم المعلول،مع أنه لا تأثير و لا تأثر فى الأعدام.

فماهيه البياض حيث إنها ماهيه إذا وجدت خارجا وجدت فى الموضوع صح أن يقال:إن عدمه عدم أمر ناعتى،كما أن الجوهريه و العرضيه للماهيّات بلحاظ أنها إذا وجدت خارجا وجدت فى الموضوع أولا فى الموضوع.

ثانيهما-فى مقابل الوجود المحمولى،و هو الوجود لا فى نفسه،فى قبال الوجود المضاف إلى ما يصح حمله عليه،و هو مفاد ثبوت شيء لشـيء،فانه ثبوت متوسط،شأنه محض الربط،و لذا اصـطلح المتأخرون من المحققين على تسـميته بالوجود الرابط،ليمتاز عن الوجود الرابطى المتقدم ذكره.و مورد الوجود الرابط خصوص مفاد الهليّه المركبه الايجابيه دون الهليّه البسيطه،و السالبه المركبه.

إذ فى الهليه البسيطه إما يكون القضيه ثبوت الشيء،أو عدمه،حيث لا ثبوت للثبوت،و لا ثبوت للعدم و لا عدم للثبوت،إذ المماثل لاـ يقبـل المماثـل، و المقابل لا يقبل المقابل،فمفاد قولنا:زيـد موجود،و زيـد معـدوم،و زيـد ليس بموجود،ليس إلا الحكايه عن الوجود فى الأول،و عن العدم فى الاخيرين.

ص :۱۳۹

و الوجود الرابط بـالمعنى المزبور غير النسـبه الحكميه الموجوده فى جميع العقود و القضايا،فان مفاد الوجود الرابط ثبوت شـىء لشىء،و مفاد النسبه الايجاديه الحكميه كون هذا ذاك،فيتصادقان أحيانا فى الهليه المركبه الايجابيه.

و أمـا فى الهليه البسـيطه الإيجـابيه،فـالهويه الخـارجيه و إن كان مطابق مفهوم الموضوع و مفهوم المحمول-فيصـح أن يقال:هـذا ذاك فى الوجود،كما هو شأن الحمل الشائع إلاّ أنه ليس هناك فى الواقع ثبوت شىء لشىء،بل ما فى الواقع نفس ثبوت الشىء.

و حيث إن ثبوت شـىء لشـىء فرع ثبوت المثبت له دون الثابت،فيكون الوجود الرابط متحققا فى(زيد بصير و زيد أعمى)،مع أن العمى عدم البصر فيما من شأنه أن يكون بصيرا،فيوجد الوجود الرابط فى مورد الوجود الرابطى بالمعنى الاول و فى غيره.

و حيث إن المحمول فى مثل(زيد أعمى)أو(الانسان ممكن)عدمى كان من الموجبه المعدوله المحمول،و يكون مفاد النسبه ربط السلب،فان السلب فى مثله جزء المحمول.

و أما فى السالبه المحصـله المركبه،كزيـد ليس بقائم،فكما لا وجود رابط، كذلك لا عدم رابط،بل عدم الرابط،فان التحقيق على ما عليه قـدماء الفلاسـفه و المحققون من المتأخرين أنه ليس العـدم رابطا،و ليست النسـبه على قسـمين ثبوتيه و سـلبيه،فان حقيقه النسـبه المتحققه فى جميـع القضايـا ليست،إلاـ كون هـذا ذاك،و مطابقهـا هويه واحـده هى وجود الموضوع و المحمول،و مـا به اتحادهما،لا بما هو وجود كل منهما فى نفسه.

فهذا الاتحاد الجزئى المتصور،تاره-يذعن العقل بثبوته،فالقضيه موجبه.

و أخرى-يـذعن العقل بانتفائه،فتكون القضـيه سالبه،لا أنه بحسب الواقع شـىء رابط هو عين الانتفاء و الليسـيه،فان العدم على أى حال لا شىء،فلا معنى

لصيرورته ما به اتحاد الموضوع و المحمول،و ما به ارتباطهما،بل الاتحاد المتصوّر و الربط المعقول بينهما يحكم بسلبه و بانتفائه.

فلذا قلنا:بأن مرجع السالبه المحصله المركبه إلى سلب ربط شيء بشيء لا إلى عدم رابط بين شيئين.

فظهر مما ذكرنا الفرق بين الوجود الرابطی و الوجود الرابط،و بين الوجود الرابط و النسبه الحكميه.كما تبين أنه لا عدم ناعتی رابطی،و لا عدم رابط، و لا نسبه سلبيه،بل ليس إلا سلب الربط و انتفاء النسبه.

و قد ذكرنا فی مبحث المشتق من الجزء الأول (۱)من الحاشيه:أن ورود السلب-على الربط و النسبه-لا يوجب انقلاب المعنى الحرفی اسميا.

اذ كما أن ملاحظه الموضوع مطابقا لمفهوم المحمول ليس ملاحظه مطابقه الموضوع للمحمول،كذلك ليس ملاحظه عدم كون الموضوع مطابقا لمفهوم المحمول ملاحظه عدم مطابقته،حتى تكون المطابقه المضاف إليها العدم معنى اسميا.فراجع.

و مما ذكرنا يندفع التفصيل الذی بنی عليه بعض (۲)أعلام العصر فی أمثال المقام.

و مختصر هذا التفصيل:أن موضوع الحكم تاره-يكون مركبا من العرض و محله.و أخرى-من عرضين لمحل واحد أو لمحلّين،و العرض وجوده و عدمه ناعتی لمحله،و لا يعقل أن يكون وجوده أو عدمه ناعتيا لعرض آخر،فان الناعتيه شأن العرض بالنسبه إلى موضوعه دون غيره،سواء كان عرضا أو جوهرا.

۱- ۱) نهايه الدرايه:۱،التعليقه:۱۱۷.

۲- ۲) هو المحقق النائينی قده.فوائد الأصول:۵۳۲/۱.أجود التقريرات:۴۲۴/۲.

فـان كـان الموضوع من قبيـل الأـول،فلاـ يجـدى فى ترتب الأثر إلا الوجود الرابطى الناعتى أو للعـدم الرابطى الناعتى فلا يجـدى استصحاب العدم الازلى فانه عدم محمولى،و لا يثبت بجره إلى حال وجود الموضوع عدمه الناعتى إلّا بناء على الأصل المثبت.

و إن كـان من قبيـل الثانى فليس له إلا وجود محمولى،أو عـدم محمولى فيجـدى استصـحاب عـدمه الأزلى المحمولى إلى حال وجود محله المحرز بالوجدان فى ترتيب الأثر.

و عليه فمثـل القرشـيه بالنسـبه إلى محلهـا-و هى المرأه-كـالعرض بالنسـبه إلى موضوعه،وجودها وجود رابطى ناعتى،و عـدمها-المحكوم بما يقابل حكم القرشـيه-عـدم ناعتى،فلا يمكن إثبات هـذا العـدم الناعتى باستصـحاب عدم الانتساب الازلى الذى هو عدم محمولى.

و أما التـذكيه،فهى و إن كانت بالنسـبه إلى محلها و هو الحيوان أيضا ناعتيا (١)،إلا أنه (٢)بالاضافه إلى الجزء الآخر و هو زهاق الروح ليس ناعتيـا (٣)إذ ليس عرض ناعتيا لعرض آخر،فيمكن استصـحاب عـدم التـذكيه المتحقق حـال حياه الحيوان إلى حال زهـاق الروح المحرز بالوجـدان،و لا يلزم إثبات كونه غير مـذكى فى حال زهاق الروح بنحو الناعتيه و الرابطيه لزهاق الروح،فانه بلا موجب،هذا ملخص التفصيل المزبور.

و فيه مواقع للنظر:

اما أولا:فان العرض و إن كان وجوده ناعتيا،لكنه يساوق الرابطى المقابل للنفسـى،لا الرابط المقابل للوجود المحمولى،بل العرض و الجوهر كلاهما

١- ١) الصحيح:ناعتيه.

٢- ٢) الصحيح:أنها.

٣- ٣) الصحيح:ليست ناعتيه.

من أقسام الوجود المحمولی المقابل للرابط،فالرابطی لیس مفاد کان الناقصه بل قابل لأن یلاحظ بنفسه و أن یرد علیه الرابط و ما هو مفاد کان الناقصه هو الوجود الرابط و ما هو مفاد کان التامه هو الوجود المحمولی.

و أما ثانیا:فلأنّ الناعتیّه للموضوع من شئون حلول العرض فی الموضوع،و حلوله من لوازم وجوده،لا من لوازم ماهیته،فعدم العرض لیس ناعتیا لموضوعه،إذ لا حلول للعدم فی شیء،فانه لا شیء،و هو من واضحات الفن کسابقه.

و أما ثالثا:فلأن فرض العدم المحمولی لشیء یستدعی فرض الوجود المحمولی له،فان العدم بدیل الوجود،ففرض العدم المحمولی للعرض فرض الوجود المحمولی له.

و أما رابعا:فلأن عدم کون العرض نعتا لعرض آخر لا یوجب حصر وجوده فی المحمولی،و إنما یوجب عدم قیام العرض بالعرض،و عدم قیام الجوهر به و بالجوهر،لما عرفت من أن الناعتیه لیست فی قبال المحمولی،حتی إذا استحالت الناعتیه وجبت المحمولیه،بل المحمولی فی قبال الوجود الرابط.

و من الواضح عند أهله أن مفاد القضیه الهلیه المرکبه الإیجابیه هو الوجود الرابط،سواء کان طرفاه جوهرین أو عرضین أو جوهر و عرض،و الآثار المترتبه علی مفاد کان الناقصه و کان التامه تدور مدار الوجود الرابط و المحمولی،لا مدار الوجود الناعتی و النفسی.

و أما خامسا:فلأنّ العرض و إن أخذ وجوده بنحو الناعتیه المقابله للمحمولی عند هذا المفصّل،إلا أن العدم الذی هو نقیض الوجود الرابط أو الرابطی رفعه،و لیس العدم لا رابطیا و لا رابطا،فغایه ما یحتاج إلیه فی نفی القرشیه الملحوظه بنحو الرابط هو نفیها و رفعها و لو برفع موضوعها.

و أمّا ما فی بعض کلمات المفصّل (۱)من أن العرض و إن کان قابلا للحاظه بنحو الوجود المحمولی،إلّا أنه إذا ترکب الموضوع منه و من محله فلا بد من ملاحظته بنحو الناعتیه لموضوعه و محله،لأن المحل إما أن یلاحظ مطلقا بالاضافه إلی العرض الذی هو جزء الموضوع أو مقیّدا به أو بضده،حیث لا یعقل الاهمال فی الواقعیات،و الأول و الأخیر محال،للزوم الخلف و التناقض،فلا بد من الوسط و هو أخذه مقیدا به،و هو معنی الناعتیه،و مفاد کان الناقصه.

فمندفع بأن التقیید به لازم الجزئیه،و ترکب الموضوع منهما،و ترتب أثر واحد علی المرکب،و هذا أعم مما أفید؛إذ من الممکن ترکب الموضوع للأثر من المحل و هو الجسم و من بیاضه،و مجرّد إضافه وجود البیاض إلی الجسم لا یخرجه عن المحمولیه،و لا یدرجه فی الرابط الذی هو مفاد کان الناقصه،مثلا ترکب الموضوع من المرأه و من انتسابها إلی قریش یلزمه عدم إطلاق المرأه،لکنه لا یلزمه لحاظ القرشیه بنحو الوجود الرابط.

فالمتّبع فی أمثال المقام ملاحظه لسان الدلیل و مقام الاثبات،لا أنّ مقام الثبوت مقتض للحاظ العرض بالاضافه إلی محله بنحو الرابط،و بالاضافه إلی غیره بنحو المحمولیه.

و علیه،فنقول فیما نحن فیه:إن الذبح الخاص و زهاق الروح مع أنهما کعرضین،و لیس أحدهما ناعتیا للآخر،لکنه یمکن ملاحظتهما بنحو الرابط،بأن یقول:ما زهق روحه عن ذبح خاص مثلا،و سیجیء إن شاء اللّه تعالی بقیه الکلام.

إذا عرفت ما ذکرنا فی مقام الثبوت من أنحاء ما یمکن أن یقع موضوعا للحلیّه و الطهاره و للحرمه و النجاسه.

فاعلم:أن الأدله فی مقام الاثبات مختلفه،فبعضها یتضمن المقابله بین المیته

ص:۱۴۴

۱- ۱) أجود التقریرات:۴۲۴/۲.

و المـذكی (۱)،و بعضـها یتضـمن المقابله بین المـذکی و غیر مـذکی (۲)،و بعضـها یتضـمن المقابله بین المـذکی و عـدم کونه مذکی (۳)،و بعضـها یتضـمن دوران الحکم مدار العلم بکونه میته (۴)،و بعضـها یتضمن دوران الحکم مدار العلم بکونه مذکی (۵).

و الـذی یهـوّن الخطب هـو أنـه لـو لـم یعلم أن الموضـوع أخـذ علی أی نحـو -و لـو من حیث أخـذ العـدم محمولیـا و جزء من المرکب،أو بنحو الرابط و قیدا لما زهق روحه-فلا یقین بما یمکن التعبد به فی مقام الحرمه و النجاسه.

۱- ۱) کمـا فی روایه الصـیقل قال کتبت إلی الرضا علیه السـلام إنی أعمل أغماد السـیوف من جلود الحمر المیته فتصـیب ثیابی فأصـلی فیهـا فکتب علیه السـلام إلیّ:اتخـذ ثوبا لصـلاتک و کتبت إلی أبی جعفر الثانی علیه السـلام إنی کنت کتبت إلی أبیک علیه السـلام بکذا و کذا فصـعب علی ذلک فصـرت أعملها من جلود الحمر الوحشـیه الذکیه فکتب علیه السـلام إلیّ:کل أعمال البرّ بـالصبر یرحمـک اللّه فـان کان ما تعمل وحشـیا ذکیا فلا بأس.الکافی:۴۰۷/۳. و کمـا فی موثقه سـماعه قـال سألته عن جلود السباع ینتفع بها قال إذا رمیت و سمّیت فانتفع بجلده و أما المیته فلا.التهذیب:۷۹/۹.

۲- ۲) کما فی صـحیحه احمد بن محمد بن ابی نصـر قال سألته عن الرجل یأتی السوق فیشتری جبه فراء لا یدری أ ذکیّه هی أم غیر ذکیّه أ یصلی فیها فقال نعم لیس علیکم المسأله.التهذیب: ۳۶۸/۲.

۳- ۳) کما فی صـحیحه أحمد بن محمد بن أبی نصـر أیضا عن الرضا علیه السـلام قال سألته عن الخفاف إلی أن قال لا یدری أ ذکیّ هو أم لا ما تقول فی الصلاه فیه و هو لا یدری أ یصلی فیه قال نعم الحدیث.التهذیب:۳۷۱/۲.

۴- ۴) کما فی حسنه علی بن أبی حمزه حیث قال علیه السلام ما علمت أنه میته فلا تصلّ فیه. التهذیب:۳۶۸/۲.

۵- ۵) کما فی موثقه ابن بکیر حیث قال علیه السلام و إن کان مما یؤکل لحمه فالصلاه فی وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه و کل شیء منه جائزه إذا علمت أنه ذکی قد ذکاه الذبح الحدیث.الکافی: ۳۹۷/۳.

فـان قلت:و إن لـم يمكن إثبات الحرمه و النجاسه باحراز موضوعهما المقابل للمـذكى بأحـد أنحاء التقابل،إلا أنه لا شـبهه فى أن الحليه و الطهـاره مترتبه على المـذكى،و ارتفـاع الحكم بارتفـاع موضوعه ممـا لا كلام فيه،و رفع الموضوع نقيضه، و إن لـم يكن عدما رابطيا أو رابطا؛لأن نقيض الوجود الرابط عدمه،لا العدم الرابط،فضلا عن العدم الرابطى.

قلت:لا بد من ملاحظه موضوع الحليه و الطهاره على نحو يرتفع الحليه و الطهاره بارتفاعه،و المتصور بجميع أنحائه:

إمّا لا يكون مرفوع الحليه و الطهاره،فيعلم منه أنه ليس بنقيض له،و إمّا لا يكون له حاله سابقه.

فمنها:جعل المؤثر فى الحليه و الطهاره زهاق الروح عن ذبـح خاص، و نقيضه عدم زهاق الروح عن ذبح خاص،و من المعلوم أن عـدم زهـاق الروح عن ذبـح خـاص يجـامع حيـاه الحيوان،مع أن الحى من الحيوان غير مرفوع الحليه و الطهـاره،و لو فرض حرمه ابتلاع الحيوان حيا،فهو من غير ناحيه عدم تذكيته.

و منها:جعل المؤثر فى الحليه و الطهاره مجموع زهاق الروح و الذبح و التسميه و الاستقبال و اشباهها.و نقيضها عدم المجموع،مع أنه يجامع حياه الحيوان،و هو غير مرفوع الحليه و الطهاره عنه،كما تقدم.

و منهـا:جعـل المؤثر فى الحليه و الطهـاره هو الذبـح الخـاص فى حـال زهاق الروح.و نقيضه عـدم الذبـح الخاص فى حال زهاق الروح،و هو مرفوع الحليّه و الطهـاره،لكن لاـ يقين إلاـ بسـبق نفس العـدم،لا بعـدمه فى حال زهاق الروح، و استصـحابه إلى حال زهاق الروح لا يثبت كون العدم فى حال زهاق الروح،إذ المتعبد به ذات القيد،لا بما هو قيد،مع أنه لا أثر إلا للمتقيد به.

و من المعلوم أن نقيض ما لوحظ فى محل خاص عدمه فى ذاك المحل،لأن وحدته من شرائط التناقض.

ص :۱۴۶

و مما ذكرنا تبين أن أمر نقيض المذكى أشكل من أمر موضوع الحرمه و النجاسه،فانه يمكن فرض موضوع الحرمه و النجاسه مركبا من زهاق الروح و عدم الذبح الخاص بنحو العدم المحمولى،و لا يمكن فرضه فى النقيض المحكوم بديله بالحليه و الطهاره،كما عرفت.

ثم إنه لو كان هناك فى الأدله عموم و إطلاق استثنى منه المذكى،و لم يكن العام أو المطلق معنونا بعنوان وجودى أو عدمى،لا من حيث نفسه،و لا من حيث التنويع من قبل المخصص،كما حققناه فى محله (۱)،لأمكن إثبات حكم العام باحراز عنوان مباين لعنوان الخاص،و نفى حكم الخاص بالمضادّه،لا نفى حكم الخاص بنفى موضوعه،حتّى يقال:إن موضوع الخاص أخذ بوجوده الرابطى، و لا يمكن إحراز عدمه الرابطى بالأصل،و نفى عدمه الرابطى بعدمه المحمولى لا يمكن إلا بالأصل المثبت.

فكما يقال:فى مثل قوله(عليه السلام):(المرأه ترى الحمره إلى خمسين سنه إلا أن تكون امرأه من قريش) (۲)إن نفى كونها قرشيه غير ممكن،و بأصاله عدم الانتساب إلى قريش لا يثبت أنها ليست بقرشيه أو غير قرشيه،إلا أن المستثنى منه حيث لم يؤخذ معنونا بعنوان وجودى و لا عدمى،فهو محكوم بحكمه بأى عنوان كان.و من العناوين الداخله فى العام المباينه لعنوان كون المرأه من قريش هى المرأه التى لا انتساب لها إلى قريش، و كونها مرأه وجدانيه،و عدم انتسابها بالعدم الازلى متيقّن فيستصحب إلى حال

۱- ۱) نهايه الدرايه:۲،التعليقه:۱۸۹.

۲- ۲) بلفظه لم نعثر عليه،و لعله اشاره الى الحديث التالى:عده من أصحابنا عن أحمد بن محمّد عن الحسن بن طريف عن ابن أبى عمير عن بعض اصحابنا عن ابى عبد اللّه عليه السلام قال:إذا بلغت المرأه خمسين سنه لم تر حمره إلاّ أن تكون امرأه من قريش.الكافى:۱۰۷/۳.

وجود المرأه،فيثبت لها حكم العام،و لمضاده حكم العام لحكم الخاص ينفى حكم الخاص.

فكذا هنا من الأدله قوله(عليه السلام):(لا تصل فى الفراء إلا ما كان منه ذكيا) (۱)فان ظاهر المستثنى منه هو الفراء بأى عنوان كان:

و من تلك العناوين الباقيه تحت المستثنى منه ما زهق روحه،و لم يكن مذبوحا بذبح خاص بنحو العدم المحمولى،فانه يباين ما كان ذكيا،و لا يجامعه، و حكمه حرمه الصلاه المضاده للجواز المرتب على ما كان ذكيا.

و كذلك قوله تعالى: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَهُ إلى قوله تعالى: إِلاّ مٰا ذَكَّيْتُمْ (۲)المفسر فى عده روايات بادراك ذكاه المذكورات فى الآيه.

فتنقسم المذكورات فى الآيه باعتبار إمكان إدراك ذكاتها بذبحها إلى المذكى و غيره،لكن لا بعنوان وجودى أو عدمى،بل جامعها ما زهق روحه.

و بيان خصوص المنخنقه و الموقوذه و المترديه و أشباهها،من حيث تداول أكلها فى الجاهليه.

و حينئذ إذا أحرز زهاق الروح معنونا بعنوان عدمى،و لو بنحو العدم المحمولى المباين لعنوان المذكى يثبت له حكم المستثنى منه،و ينفى عنه حكم الخاص بالمضاده،لا بنفى حكمه بنفى عنوانه.

هذا ما بنى عليه شيخنا العلامه الاستاذ(قدس سره)فى فقهه و أصوله.

و قد بينا فى مبحث (۳)العام و الخاص من مباحث الجزء الأول من الكتاب

۱- ۱) محمد بن يعقوب بإسناده عن على بن أبى حمزه قال:سألت أبا عبد اللّه و أبا الحسن عليهما السلام عن لباس الفراء و الصلاه فيها،فقال:لا تصلّ فيها إلاّ فيما كان منه ذكيا.

۲- ۲) المائده:۳.

۳- ۳) نهايه الدرايه:۲،التعليقه:۱۹۰.

بأنه لا يخلو عن محذور؛لأن تلك العناوين الباقيه تحت العام ليست مأخوذه فی موضوع الحكم،حتی يكون التعبد بها تعبدا بحكمها لينفی حكم الخاص بالمضاده.

و معنی ثبوت الحكم لأفراد العام بأی عنوان كانت هو عدم دخل عنوان من تلك العناوين وجودا و لا عدما فی موضوعيتها للحكم،لا دخلها بأجمعها فی موضوع الحكم.

و لذا التجأنا إلی إصلاحه بتقريب آخر ذكرناه هناك،و هو أن دليل العام يدل بالمطابقه علی ثبوت الحكم لجميع أفراد موضوعه بعنوان نفسه،و يدل بالالتزام علی عدم منافاه عنوان من العناوين الطارئه لحكمه،حيث إنه حكم فعلی تام الحكميه،لا حكم لذات الموضوع من حيث عنوانه بحيث لا يأبی عن لحوق حكم آخر له بعنوان آخر يطرأ عليه.

و شأن دليل المخصص إثبات منافاه عنوان خاص لحكم العام،و لأخصيته و أقوائيته فی الكشف يقدم علی العام و يخصصه.

و من جمله العناوين التی هی باقيه تحت المدلول الالتزامی العنوان المباين لعنوان الخاص؛بداهه عدم مجامعه العدم المحمولی و الوجود الرابطی.

فحيث إن العام يدل بالالتزام علی أنه لا حكم له و لا لغيره من العناوين إلا حكم العام،فهو ينفی حكم الخاص عن هذا العنوان بالمناقضه لا بالمضاده، لا بالمطابقه بل بالالتزام.هذا بعض الكلام فيما يناسب المقام.

۴۳-قوله(قدّس سره):و مع الشك فی تلك الخصوصيه فالاصل عدم تحقق (۱)...الخ.

ينبغی أولا بيان ما يتصور من الخصوصيه التی بها يكون الحيوان قابلا

۱- ۱) كفايه الأصول:۳۴۹.

للتذکیه من حیث الحلیه و الطهاره،فنقول:

لا-شبهه فی اختلاف الحیوانات من حیث الحکم علی بعضها بالحل و الطهاره بذبحها بشرائطه،و الحکم علی بعضها الآخر بالطهاره فقط،و الحکم علی بعضها الآخر بالحرمه و النجاسه،و لیس هذا الاختلاف عن جزاف،فلا محاله هناک خصوصیه فی الحیوان بحیث یقتضی الحلیه و الطهاره أو الطهاره فقط أو الحرمه و النجاسه فیکون الحیوان بتلک الخصوصیه تاره قابلا للتذکیه المفیده للحل و الطهاره.

و أخری قابلا للتذکیه المفیده للطهاره فقط.

و ثالثه غیر قابل للتذکیه بوجه،فسواء کانت تلک الخصوصیه مأخوذه فی عرض سائر الأمور الدخیله فی الحل و الطهاره،أو من اعتبارات الذبح الخاص المفید لهما مثلا یمکن التعبد بعدمها المحمولی أو بعدم الذبح الخاص المحمولی.

و یمکن أن یقال:إن الخصوصیه التی یقتضیها البرهان لا یجب أن تکون أزید من المصالح المقتضیه للحل و الطهاره،أو المفاسد المقتضیه للحرمه و النجاسه کما یشهد لها ما ورد فی بیان الحکم المقتضیه لحرمه ما لا-یؤکل لحمه من المیته و السباع و المسوخ،بل فی المسوخ عللت حرمتها بأنها حیث کانت فی الأصل مسوخا فاستحلالها استخفاف بعقوبه اللّه تعالی حیث مسخها.

و من الواضح أن المصالح و المفاسد و علل الاحکام لیست بنفسها تعبدیه، و لا مما رتب علیها حکم شرعی بترتب شرعی،بل سبب واقعی لأمر شرعی، فلا معنی للتعبد بها تعبدا بحکمها.

ثم إنه لو فرض أن الخصوصیه الموجبه للقابلیه غیر المصالح و المفاسد، من المحتمل أن تکون تلک الخصوصیه ذاتیه ککونه غنما أو بقرا أو إبلا مثلا،لا خصوصیه قائمه بالغنم و البقر و الابل،حتی إذا شک وجودها فی حیوان آخر یقال:إنها مسبوقه بالعدم بعدم ذلک الحیوان،و مع وجود الحیوان قطعا یشک فی

وجود تلك الخصوصيه بوجود الحيوان،بل حيث إن الخصوصيه ذاتيه فلا ينحل إلى ما هو مقطوع الوجود و ما هو مشكوك الوجود.

بل هذا المقطوع وجوده:إما قابل بذاته للحليه و الطهاره أو غير قابل بذاته لهما،و تعيين الحادث بالأصل غير صحيح.

ثم اعلم أنه على تقدير أن تكون تلك الخصوصيه وجوديه قائمه بالحيوان مقتضيه للحل و الطهاره بذبحه بشرائطه،فهى إنما تكون قابله للتعبد وجودا و عدما إذا رتب عليها،و لو بنحو القيديه الحليه و الطهاره ليكون دخلها شرعيا، و ترتبهما عليها ترتبا شرعيا مع أنه لا موقع للدخل شرعا،و لا للترتب شرعا إلاّ اذا أخذ الشىء فى موضوع المرتب عليه الحكم الشرعى،إما بنحو الجزئيه أو بنحو القيديه،ليقال بدخله فى السبب الشرعى للحل و الطهاره شرعا.

نعم إن كان عنوان التذكيه عنوانا ثبوتيا يتحقق بالذبح مثلا بشرائطه شرعا،و كان هذا العنوان الثبوتى الاعتبارى الشرعى موضوعا للحل و الطهاره تاره و للطهاره أخرى،فدخل الخصوصيه فى الحيوان و ان كان واقعيا لا شرعيا يجدى فى مقام الحكم بعدم ثبوت التذكيه،لمكان الشك فى محصلها.

و لا حاجه إلى التعبد بتلك الخصوصيه أو بالذبح المتخصص بتلك الخصوصيه،حتى يقال:لا حكم لتلك الخصوصيه شرعا لا بنحو الجزئيه و لا بنحو القيديه.

بل التعبد بذلك العنوان الاعتبارى الشرعى وجودا أو عدما كاف فى المقام،و إن كان منشأ الشك فى ثبوته أمرا له دخل فى تحققه واقعا لا شرعا.

و ربما يقال (1):إن التذكيه عرفا بمعنى الذبح،و ما اعتبر فيها من التسميه و الاستقبال شرائط تأثير الذبح فى الحليه و الطهاره.

١- ١) القائل هو المحقق النائينى قده.أجود التقريرات:١٩٤/٢.

إلاّ أنّ ظاهر الاستعمالات العرفيه و الشرعيه أنها بمعنى الطهاره و النزاهه و ما أشبههما.

و إطلاقها على الذبح أو على إرسال الكلب المعلم أو على أخذ الجراد و الحيتان و أشباه ذلك لأنها أسباب طيب اللحم للأكل و سائر الاستعمالات أو لما عدا الأكل من الاستعمالات.

و ذلك لأن التذكيه و الذكاه بمعنى الطيب و النزاهه مفهوم مباين لمفهوم الذبح المطلق و الذبح الخاص.

و قيام الطيب بالذبح لا يعقل إلا أن يكون،إما بقيام حلولى ناعتى و لو انتزاعا،و إما بقيام صدورى.

و الأول من قبيل قيام العرض بموضوعه،و الثانى من قبيل قيام المسبب بسببه.

فان كان من قبيل الثانى ثبت المطلوب،و هو إن التذكيه مسبب عن الذبح.

و ان كان من قبيل الأول فلا بدّ أن يصدق عنوان الوصف الاشتقاقى من التذكيه و الذكاه على الذبح مع أنه لا يصدق الطيب وصفا إلا على اللحم فانه الموصوف بأنه ذكى أو مذكى،فيعلم منه أنه لا قيام للذكاه بالذبح إلا بنحو قيام المعلول بعلته.

و منه تبين أن التذكيه و الذكاه ليسا من عناوين الحكم من الحليه و الطهاره، أما عدم قيامهما بهما بنحو قيام المسبب بسببه فواضح،فان الحكم ليس سببا لهما بل ظاهر الأدله ترتبهما عليه.

و أما عدم قيامهما به بقيام ناعتى حلولى انتزاعا فلأن الحليه لا توصف بانها طيبه،بل الموصوف به اللحم دون الحكم.

فاتضح أن الأقوى أن التذكيه من الاعتبارات الشرعيه

ص :١٥٢

الوضعيه المتحققه بأسباب خاصه،لا أن الذبح تذكيه،و أن تأثير التذكيه فى الحليه و الطهاره مشروطه إما جعلا أو واقعا بأمور أخر؛لوضوح أن الحليه و الطهاره غير منوطه إلا بالتذكيه،فلا معنى لأن يكون الحيوان مذكى،و مع ذلك لا حلال و لا طاهر.

۴۴-قوله(قدّس سره):نعم لو علم بقبوله التذكيه و شك (۱)...الخ.

لا يخفى عليك أن التذكيه الشرعيه ربما تؤثر فى الحليه و الطهاره،كما فى تذكيه مأكول اللحم.

و ربما تؤثر فى الطهاره فقط،كما فى تذكيه غير المسوخ مما لا يأكل لحمه.

و ربما تؤثر فى الحليه فقط،كما فى الجراد و الحيتان حيث إنه لا أثر لصيدها إلا حليتها لبقاء أمثالها على الطهاره حيّا و ميّتا،و عليه يحمل ما ورد من أن الجراد حيّه و ميّته ذكىّ (۲)أى طاهر،لا أنه لا يحتاج الى الذكاه من حيث الحليه،بل ورد أن صيد الجراد ذكاته (۳)،و أن السمك إخراجه من الماء ذكاته (۴).

فيعلم من هذه القسمه-بلحاظ ما ورد فى هذا الباب شرعا-أن للتذكيه فى كل مورد بحسبه تأثيرا من حيث الحليه،و تأثيرا من حيث الطهاره.و أن الحيوان له جهتان من القابليه للحليه و الطهاره،و أن التذكيه لها أثران يجتمعان و يفترقان شرعا،و إن كانت التذكيه العرفيه خصوص الذبح مثلا أو من حيث خصوص الطهاره فرضا.

بل ظاهر الآيه (۵)المتكفله لتحريم الميته و استثناء ما ذكى دخل التذكيه

۱- ۱) كفايه الأصول:۳۴۹.
۲- ۲) المحاسن:۴۸۰/۲ متن الروايه الجراد ذكىّ حيّه و ميّته.
۳- ۳) لم نجد الروايه بهذه العباره فى مظانها.
۴- ۴) وسائل الشيعه:۱۶:الباب ۳۱ من ابواب الصيد و الذبائح:۳۶۲.
۵- ۵) المائده:۳.

فی رفع الحرمه،و أن حرمه غیر المذکی لیست من حیث نجاسته،کما فی السمک الذی یموت فی الماء.

و علیه فلا مجال لقاعده الحل مع أصاله عدم التذکیه المؤثره فی الحلیه،کما لا مجال لأصاله الطهاره مع أصاله عدم التذکیه المؤثره فی الطهاره.

و أما توهم أن قبول التذکیه أمر بسیط لا ترکب فیه،فهو إما متحقق أو لا،فاذا فرض أن الذبح مؤثر شرعا فی طهارته و فی جواز جمله من الانتفاعات، فهو قابل للتذکیه شرعا،فلا مجال لأصاله عدم القبول أو عدم التذکیه،و حینئذ لا یبقی شک إلا من حیث الحلیه فتجری قاعده الحل.

فهو مدفوع:بأن بساطه القابلیه و عدم ترکبها معنی،و تعدد جهه القابلیه و تکثرها معنی آخر.

فکما ان العلم بسیط و القدره بسیطه مع أن العلم بشیء لیس علما بکل شیء،و القدره علی شیء لیست قدره علی کل شیء،کذلک قابلیه شیء لشیء لیست قابلیه لکل شیء.

نعم فی إجراء أصاله عدم التذکیه-بناء علی ما قدمنا-إشکال من حیث إن القابلیه و إن کانت متعدده لکنها للمحاذیر المتقدمه (۱)لیست بنفسها مجری الأصل.

و نفس عنوان التذکیه بناء علی کونها من الاعتبارات الشرعیه القابله للتعبد بها وجودا أو عدما لا تکون مجری الأصل هنا؛لأن المذکی من حیث

۱- ۱) من أن الخصوصیه التی بها یکون الحیوان قابلا للحل و الطهاره أو للطهاره فقط أو غیر قابل للتذکیه اصلا هل هی عباره عن المصالح و المفاسد أو خصوصیه ذاتیه فی الحیوان أو خصوصیه عرضیه قائمه بالحیوان مقتضیه للحل و الطهاره أو لأحدهما و قد عرفت الاشکال فی جریان الأصل فی القابلیه علی جمیع التقادیر و الاحتمالات فراجع التعلیقه المتقدمه.

الحليه و الطهاره و إن تعددت الجهات الدخيله فی اعتباره و تعددت الآثار المترتبه علی اعتباره لکنه اعتبار واحد لا متعدد،بمعنی أن الحیوان الـذی له قابلیه التـذکیه من حیث الحلیه و قابلیه التذکیه،من حیث الطهاره له جهتان من القابلیه،و له أثران من الطهاره و الحلیه،لکنه لا یعنون بعنوان المذکی مرتین، و لیس له من اعتبار العنوان فردان.

و یمکن أن یقال:إن التـذکیه،و ان لم تکن کالقابلیه و العلم و القـدره،من المعانی التعلقیّه حتی تتعـدد بتعدد متعلقها-،فان الطیب لیس له إلا موضوع یقوم به و لیس له متعلق-إلا أن تعددها بتعدد جهاتها و حیثیاتها.

فکما ان الطهاره معنی واحد و الطهاره من الحدث الأکبر غیر الطهاره من الحدث الأصغر،و لذا یرتفع حدث الحیض بالغسل،و لا یرتفع الأصغر إلا بالوضوء.

فکذا التذکیه،فان طیب الأکل غیر طیب الاستعمال،فالحیوان طیب الاستعمال و لیس بطیب الأکل.

و قـد عرفت سابقا:أن الحلیه و الطهاره من آثار التذکیه لا أنها عین الحکم و من عناوینه،و حینئذ فلا مانع مع الیقین بکونه مذکی من حیث الاستعمال من عدم کونه مذکی من حیث الأکل.

۴۵-قوله(قدّس سره):فی أن الجلل فی الحیوان هل یوجب (۱)...الخ.

هـذا بالاضـافه إلی الحلیـه لمجرد الفرض،و إلاـ فالمشـهور علی حرمـه أکـل لحم الجلاـل،و لاـ معنی لحرمته إلاـ حرمه أکله بعد الذبح،و إلا فحرمته حیّا علی

۱- ۱) کفایه الأصول:۳۴۹.

فرض ثبوتها لا- اختصاص لها بالجلال،كما أن حرمتها (۱)من دون ذبح كذلك،و مع فرض حرمته بالذبح لا معنى للشك فى الحليه بالذبح.

نعم بالاضافه إلى الطهاره صحيح،لأن المشهور على طهارته و ان كان عرقه أو لعابه نجسا،فيمكن فرض الشك فى بقاء طهارته بالذبح الثابته لها (۲)قبل الجلل.

و أما استصحاب بقاء طهارته الفعليه حال الحياه فالشك فيه مسبب عن الشك فى بقاء طهارته بالذبح،فلا مجال له مع استصحاب تلك الطهاره.

نعم لو قيل بنجاسه بدنه بالجلل و شك فى طهارته بالذبح لم يكن مجال لاستصحاب طهارته بالذبح الثابته له قبل الجلل،لأن التذكيه تؤثر فى حدوث الحليه و فى بقاء الطهاره الفعليه.

و الشك فى بقاء الحكم،و هو حدوث الحليه بالذبح،مع اليقين بسبقه يصحح جريان الاستصحاب بخلاف الشك فى الطهاره،لأن اليقين ببقاء الطهاره الفعليه بالذبح قد زال بعروض الجلل على الفرض و لم يكن هناك يقين بحدوث الطهاره بالذبح،فليس إلا الشك فى حدوث الطهاره.

و لا- معنى لقطع النظر عن الحدوث و البقاء؛إذ الحصه المتيقنه من الطهاره هى الحصه الموجوده فى ضمن اليقين بالبقاء،و هذه الحصه مقطوع الارتفاع،فلا يمكن إثبات الحصه الموجوده فى ضمن الحدوث.

إلا أنه لا قائل بنجاسه بدن الحيوان بالجلل،كما عرفت.

۴۶-قوله(قدّس سره):و ان أصاله عدم التذكيه محكمه فيما شك

ص :۱۵۶

۱- ۱) كذا فى الاصل،لكن الصحيح:حرمته.

۲- ۲) كذا فى الاصل،لكن الصحيح:له.

فیها (۱)...الخ.

قد عرفت الکلام (۲)فیها مفصلا و أنه لا مجال لها إلا إذا أخذ عدمها بنحو العدم المحمولی.

و أما ما ورد فی أخبار الباب من الحکم بحرمه الصید الذی رماه،و لم یعلم أن سهمه هو الذی قتله،فلیس من حیث التعبد بعدم کونه مذکی،من باب أصاله عدم التذکیه.

بل صریح أخبار الباب إناطه الحلیه بالعلم بأن سهمه هو الذی قتله، و أنه مع عدم العلم محکوم بالحرمه من حیث اشتراط الحلیه بالعلم من دون حاجه إلی التعبد فی صوره عدم العلم.

نعم حیث إن موضوع الحلیه الواقعیه بحسب لسان أدلتها هو المذکی لا-المعلوم أنه مذکی فارتفاع الحلیه الواقعیه-و إن کان ملازما للحرمه الواقعیه-لیس إلاّ بارتفاع التذکیه واقعا.

ففرض عدم الذبح الخاص فی حال زهاق الروح فرض نقیض الذبح الخاص فی تلک الحال،و عدم الذبح الخاص فی تلک الحال و إن لم یکن مجری الاستصحاب کما مر (۳)،لکنه قابل للتعبد به عند الشک فیه،فیکون التعبد بعدمه فی هذه الحال کالتعبد بالحلیه فی قاعده الحل فی غیر الحیوان.

فمفاد الأخبار علی أی حال حکم تعبدی لکنه لا بعنوان الاستصحاب، بل بعنوان التعبد باحد طرفی الشک فی هذه الحال،فلا ینطبق علی أصاله عدم التذکیه علی أی حال.

۱- ۱) کفایه الأصول:۳۴۹.

۲- ۲) فی التعلیقه:۴۲.

۳- ۳) فی التعلیقه:۴۲.

[التنبیه الثانی]

اشاره

۴۷-قوله(قدّس سره):بداهه توقفه علی ثبوته توقف العارض علی معروضه (۱)...الخ.

أی توقف الأمر بالاحتیاط علی إمکان موضوعه و ثبوته فی مرتبه موضوعیته.مع أنه لیس له إمکان و ثبوت إلا من ناحیه ما یتوقف علیه توقف العارض علی معروضه.

و التحقیق:أن العارض علی قسمین:

أحدهما عارض الوجود،و هو ما یحتاج إلی موضوع موجود،کالبیاض المحتاج فی وجوده إلی موضوع موجود.

بل العوارض الذهنیه من النوعیه و الجنسیه و أشباهها کذلک،لتوقفها علی وجود معروضها فی الذهن.

فالأول من العوارض العینیه،و الثانی من العوارض الذهنیه.

ثانیهما عارض الماهیه،و هو ما لا یحتاج إلی موضوع موجود خارجا أو ذهنا،بل ثبوت المعروض بثبوت عارضه،و العروض تحلیلی کالفصل،فانه عرض خاص للجنس،مع أن الجنس فی حد ذاته ماهیه مبهمه،و تعینها و تحصلها بتعین طبیعه الفصل و تحصلها،و لا یعقل أن یکون للمبهم ثبوت إلا فی ضمن المتعین.

و کالتشخص الماهوی بالاضافه إلی النوع،فان طبیعه النوع لا ثبوت لها خارجا،إلا بعین ثبوت الماهیه الشخصیه.

۱- ۱) کفایه الأصول:۳۵۰.

فالماهيه الشخصيه،و إن انحلت بالتحليل العقلى إلى طبيعه نوعيه و التشخص الماهوى كماهيه(زيد)و ماهيه(عمرو)بالاضافه إلى ماهيه الانسان، إلّا أنّ ثبوت الطبيعى بثبوت حصته المتقرره فى مرتبه ذات(زيد).

و كالوجود مطلقا بالاضافه إلى الماهيه،فانه من قبيل عارض الماهيه،و إلّا لاحتاج عروض الوجود عليها إلى وجود الماهيه فإما أن يدور،أو يتسلسل.

فعروض الوجود عليها تحليلى،و ثبوت الماهيه بنفس الوجود،فالوجود بنفسه موجود بالذات،و الماهيه بالعرض.

إذا عرفت ذلك فاعلم:أن الحكم بالاضافه إلى موضوعه دائما من قبيل عوارض الماهيه لا من قبيل عوارض الوجود.

إذ المراد بالحكم إما الاراده و الكراهه التشريعيتان،و إما البعث و الزجر الاعتباريان:

فان أريد منه الاراده و الكراهه فمن الواضح أن الشوق المطلق فى النفس لا يعقل وجوده،لأن طبعه تعلّقى فلا يوجد إلا متعلقا بشىء.

و ذلك الشىء لا يعقل أن يكون بوجوده الخارجى متعلقا له،و لا بوجوده الذهنى:

أما الأول،فلأن الحركات الأينيه و الوضعيه و أشباههما من الأعراض الخارجيه القائمه بالمكلف،فكيف يعقل أن يتعلق بها الشوق القائم بنفس المولى؟

إذ يستحيل أن تكون الصفه النفسانيه فى النفس،و مقومها و مشخصها فى خارج النفس،و إلا لزم إما خارجيه الأمر النفسانى أو نفسانيه الأمر الخارجى، و هو خلف.

كما يستحيل أن تكون الصفه قائمه بشخص،و مشخصها و مقومها قائما بشخص آخر،لان المشخّصيّه و المقوّميّه لازمهما وحده المشخّص و المتشخّص، فكيف يعقل تباينهما فى الوجود بتباين محلهما و موضوعهما؟

و أما الثانی،فلان اتحاد الفعلیین محال،و کل فعلیه تأبی عن فعلیه أخری، و لـذا لا مناص من الخلع و اللبس فی توارد الصور علی الماده.

فمقوم الشوق النفسانی لا یمکن أن یکون له فعلیه أخری فی النفس بل هو ذات المتصور.

فماهیه واحده،تاره-توجد بوجود علمی تصوری و تصدیقی و أخری..

بوجود شوقی.

بـل إن کـانت هـذه الصـفات من العلم و الاراده إشـراقات النفس، و وجودات نوریه فلا محاله لا یعقل عروض سـنخ من الوجود علی الموجود بذلک السنخ من الوجود أو بسنخ آخر،فان المماثل لا یقبل المماثل،کما أن المقابل لا یقبل المقابل.

هذا کله إن أرید من الحکم الاراده و الکراهه.

و إن أرید منه البعث و الزجر الاعتباریان المنتزعان من الانشاء بداعی جعل الداعی فعلا أو ترکا،فمن الواضح عند التأمل أیضا أن البعث الاعتباری بنحو وجوده لا یوجد مطلقا،فان البعث أیضا أمر تعلقی،فلا محاله لا یوجد إلا متعلقا بالمبعوث الیه.

و حیث إن سـنخ البعث اعتبـاری،فلاـ یعقل أن یکون مقومه و مشـخصه إلا ما یکون موجودا بوجوده فی أفق الاعتبار،و الموجود الخارجی المتأصل لا یعقل أن یکون مشخصا للاعتباری،و إلا لزم إما اعتباریه المتأصل أو تأصل الاعتباری.

فتعین أن تکون الماهیه و المعنی متعلق البعث دون الموجود بما هو.

غایه الأمر أن المعنی المشتاق إلیه و المبعوث إلیه مأخوذ بنحو فناء العنوان فی المعنون،لترتب الغرض الداعی علی المعنون،و فناء العنوان فی المعنون لا یوجب انقلاب المحال و إمکان المستحیل،کما بیناه مبسوطا فی مسأله اجتماع

الأمر و النهى (۱).

و فيما ذكرناه هنا كفايه لاثبات أن الحكم مطلقا بالاضافه الى موضوعه من قبيل عوارض الماهيه،فلا يتوقف ثبوته على ثبوت موضوعه،بل ثبوت موضوعه بثبوته و العروض تحليلى.

و منه تعرف أنه لا دور،إذ ليس هناك تعدد الوجود حتى يلزم الدور،أو يجاب بأن الدور معى،أو أن الحكم يتوقف على ثبوت الموضوع لحاظا لا خارجا.

و قد اشرنا (۲)إلى كل ذلك مرارا.

نعم لازم أخذ الحكم فى موضوع نفسه أو أخذ ما ينشأ من قبل شخص الحكم فى موضوع نفسه،هو الخلف أو اجتماع المتقابلين،فان الحكم حيث إنه عارض لموضوعه و لو تحليلا فهو متأخر عنه،فلو أخذ هو أو ما ينشأ من قبله فيما هو متقدم عليه طبعا لزم من فرض أخذه تقدم المتأخر و تأخر المتقدم،فالموضوع متقدم و متأخر،و الحكم متأخر و متقدم،و هو اجتماع المتقابلين،و إن التزم بأحد الأمرين لزم الخلف.

و ملاك التقدم و التأخر الطبعيين موجود فى الحكم و موضوعه؛لأن ملاكهما إمكان الوجود للمتقدم،و لا وجود للمتأخر،و عدم إمكان الوجود للمتأخر إلا و المتقدم موجود،فان الواحد و الكثير كذلك،حيث يمكن وجود الواحد،و لا وجود للكثير،و لا يمكن وجود الكثير إلا و الواحد موجود.

و كذا العله الناقصه و معلولها،فانه يمكن وجود العله الناقصه و لا وجود

۱- ۱) نهايه الدرايه:۲،التعليقه:۶۲ و ۶۳.

۲ - ۲) منها ما تقدم فى مبحث التّعبدى و التوصلى.نهايه الدرايه:۱،التعليقه:۱۶۷. و منها ما تقدم فى مبحث القطع.نهايه الدرايه:۳،التعليقه:۲۷. و منها ما تقدم فى مبحث القطع ايضا.نهايه الدرايه:۳،التعليقه:۴۶. و منها فى مبحث حجيه خبر الواحد.نهايه الدرايه:۳،التعليقه:۱۰۰.

للمعلول،و لكن لا يمكن وجود المعلول إلا و العله موجوده.

و كذا الشرط و المشروط و الشوق مثلا و البعث كذلك،فان الفعل له تقرر ماهوى و ثبوت ذهنى و خارجى،و لا شوق و لا بعث نحوه،و لكن لا يمكن ثبوت الشوق و لا البعث إلا و الفعل فى مرتبتهما موجود.

و لا يخفى أن أخذ الحكم بشخصه فى موضوع نفسه و إن كان كذلك من حيث لزوم هذا المحذور،إلا ان هذا المحذور لا يلزم من أخذ العلم به فى موضوعه،و لا من أخذ قصد القربه فى موضوعه:

أما الأول فلما مرّ فى أوائل مباحث القطع (۱)من أن الحكم قائم بشخص الحاكم،و العلم قائم بنفس العالم،فلا يعقل أن يكون مشخص الحكم مقوّما لصفه العلم،فالموقوف هو الحكم بوجوده الحقيقى،و هو المتأخر بالطبع،و المقوم لصفه العلم المأخوذ فى الموضوع ماهيه الحكم الشخصى دون وجوده،لأن مقوّم العلم هو المعلوم بالذات لا المعلوم بالعرض،فالموقوف عليه و المتقدم بالطبع غير المعلوم بالعرض المتأخر بالطبع،و بقيه الكلام فيما تقدم.

و أما الثانى فبما مرّ (۲)مرارا:أن الأمر بوجوده الخارجى لا يعقل أن يكون داعيا،بل بوجوده العلمى الحاضر فى النفس.

و قد عرفت أن المعلوم بالذات غير المعلوم بالعرض،فالمتأخر طبعا هو الحكم بوجوده الخارجى،و المتقدم بالطبع هو الحكم بوجوده العلمى.فراجع مباحث القطع و مبحث التعبدى و التوصلى من مباحث الجزء الأول.

۱- ۱) نهايه الدرايه:۳،التعليقه:۲۷.

۲ - ۲) منها ما تقدم فى مبحث القطع.نهايه الدرايه:۳،التعليقه:۴۱. و منها ما تقدم فى مبحث التعبدى و التوصلى.نهايه الدرايه:۱،التعليقه:۱۶۷. و منها ما تقدم فى مبحث القطع ايضا.نهايه الدرايه:۳،التعليقه:۴۶.

ثم إن هـذا كله بالاضافه إلى المحـذور المذكور فی المتن من حيث توقف العارض على المعروض القابل للانطباق على محذور الدور،و على محذور الخلف.

و أما سائر المحاذير الأخر المذكوره فی باب قصد القربه و شـبهه من لزوم عدم الشـیء من وجوده،أو عليه الشیء لعليه نفسه،فقد تعرضنا لها و لدفعها فی باب التعبدی و التوصلی (١)،و فی أواخر مباحث القطع عند التعرض لقصد الوجه و نحوه فراجع (٢).

نعم خصوص الأمر بالاحتياط فيه محذور آخر و هو:أن الأمر الاحتياطی إن تعلق بذات الفعل بعنوانه لا بعنوان التحفظ على الواقع فـانه و إن أمكن أخـذ قصـد الأـمر فی موضوع نفسه،إلا أن لازمه خروج الشـیء عن كونه احتياطا؛لأن موضوعه محتمل الوجوب حتى يتحفّظ عليه.

و بعد فرض تعلق الأمر-بذات الفعل بقصد هذا الامر-كان تحقيقا للعباده الواقعيه المعلومه المنافيه لعنوان الاحتياط،و هو خلف.

و إن تعلق الأمر بالاحتياط بعنوانه المأخوذ فيه قصد شخص الأمر،فهو خلف من وجه آخر؛لأن معناه جعل الاحتياط عباده لا جعل الاحتياط فی العباده،و الكلام فی الثانی دون الأول.و سيجیء (٣)-إن شاء اللّه تعالى-ما يتعلق بالمقام.

۴٨-قوله(قدّس سره):مع أن حسن الاحتياط لا يكون بكاشف (۴)...الخ.

ص :١۶٣

١- ١) نهايه الدرايه:١،التعليقه:١۶٧ و ١۶٨.

٢- ٢) نهايه الدرايه:٣،التعليقه:۴۶.

٣- ٣) فی التعليقه:۵٢.

۴- ۴) كفايه الأصول:٣۵٠.

لکن لیعلم أن أوامر الاحتیاط لیست کأوامر الاطاعه-بحیث تتمحّض فی الارشاد-حتی لا یکون حسنه عله للأمر به مولویّا علی الملازمه،و ذلک لما عرفت فی مبحث (1)دلیل الانسداد:أن المانع-عن تعلق الأمر المولوی بالفعل- لیس مجرد استقلال العقل بحسنه کی یتخیل أن الانقیاد الاحتیاطی کالانقیاد الحقیقی من حیث الحسن العقلی.

و لا المانع أن حسن الاطاعه و الانقیاد فی رتبه متأخره عن الأمر،فلا یعقل أن یکون موجبا للأمر،فانه إنما یکون ذلک بالاضافه إلی الأمر بذات الفعل المتقدم علی الاطاعه،لا بالنسبه إلی الأمر المتعلق بنفس الاطاعه،فان مثل هذا الحسن واقع فی مرتبه العله للأمر.

بل المانع عدم قابلیه المورد للحکم المولوی،لکونه محکوما علیه بالحکم المولوی کما فی موارد الاطاعه الحقیقیه.

و اما فی موارد الاحتیاط فلیس فیها إلا احتمال الأمر و لا مانع من البعث المولوی نحو المحتمل،لعدم کفایه الاحتمال للدعوه.

کما لا مانع من تنجیز المحتمل بالأمر الاحتیاطی طریقیا.

فان أرید عدم الکاشفیه لامتناع المنکشف فهو غیر وجیه.

و إن أرید عدم تعینه،لاحتمال الارشادیه و المولویه فهو وجیه،فتدبر.

۴۹-قوله(قدّس سره):مضافا إلی عدم مساعده دلیل حینئذ علی

ص :۱۶۴

۱- ۱) الذی تقدّم منه قده فی المبحث المزبور هو استحاله الأمر المولوی فی مورد یستقل العقل بحسن الفعل لاستلزامه اجتماع داعیین مستقلین مورد واحد لأن المفروض ثبوت الحکم من قبل المولی بما هو مرشد و عاقل فلو أمر مع ذلک مولویا لزم ما ذکر من المحال.نهایه الدرایه: ۳،التعلیقه:۱۴۵.

حسنه (۱)...الخ.

فان المفروض فی کلام هذا القائل-و هو الشیخ الأعظم(قده)فی (۲)رساله البراءه-تعلق الأمر بـذات الفعل،لا بإتیانه بداعی کونه محتمل الوجوب مثلا.

و من الواضح أن الحسن عقلا لیس ذات الفعل بما هو بل بما هو احتیاط.

فإتیـانه-بمـا هو محتمـل الوجوب-هو الـذی یحکم العقـل بحسـنه،فـان اکتفینا فی العبادیه باتیان الفعل بـداعی احتمال وجوبه أو بداعی حسنه بعنوانه عقلا فهو کما سیجیء (۳)-إن شاء اللّه تعالی-و إلاّ لم یکن مجال للاحتیاط فی العباده و ان کان یقع الفعل بهذا الداعی حسنا عقلا،و سیجیء (۴)-إن شاء اللّه تعالی- بقیه الکلام.

۵۰-قوله(قدّس سره):قلت لا یخفی أن منشأ الاشکال هو تخیل (۵)...الخ.

لا یخفی علیک أن قصد القربه-المنوط به عبادیه العباده-إن کان خصوص الاتیان بداع الامر المحقق تفصیلا أو إجمالا،فالعباده لاـ یعقـل تحققهـا، لأـن المفروض أن الشـبهه وجوبیه و لاـ أمر محقق لاـ تفصـیلا و لاـ اجمالا،سواء کان قصـد القربه مأخوذا فی موضوع الأمر الاول او کان بأمر آخر او کان مأخوذا فی الغرض،فان قصد القربه لا یختلف معناه الدخیل فی مصلحه الفعل

ص :۱۶۵

۱- ۱) کفایه الأصول:۳۵۰.
۲- ۲) ذکره فی التنبیه الثانی من مسأله دوران الحکم بین الوجوب و غیر الحرمه.فرائد الأصول المحشی ۵۲/۲.
۳- ۳) فی التعلیقه:۵۲.
۴- ۴) فی التعلیقه:۵۲.
۵- ۵) کفایه الأصول:۳۵۱.

الباعث علی الأمر به باختلاف طرق اثباته.

فبناء علی هـذا و إن کان مأخوذا فی الغرض،لکنه حیث لا ثبوت لما أخذ فی الغرض علی الفرض فلا یعقل اتیان الفعل علی نحو یترتب علیه الغرض.

و إن کـان قصـد القربه هو اتیـان الشـیء بـداع الأـمر سواء کان محققا او محتملا فالاحتیاط بمکان من الامکان،سواء أخـذ قصـد القربه بهذا المعنی الأعم فی متعلق الأمر الأول أو کان بأمر آخر أو مأخوذا فی الغرض.

فاتضـح أن مبنی الاشـکال فی إمکان الاحتیاط و امتناعه أجنبی عن إشـکال قصـد القربه فی العبادات من حیث إمکان أخـذه فی متعلق أوامرها،أو فی متعلق أمر آخر بها،أو عـدم إمکان أخـذه إلا فی الغرض،و إن کان محـذور تصـحیح عبادیه مورد الاحتیاط بالأمر الاحتیاطی تحقیقا للأمر المنوط به العباده مشترکا مع محذور تصحیح عبادیه العبادات بأوامرها.

مع أنک قد عرفت (۱)أنه علی فرض دفع المحـذور هنـاک لا ینـدفع هنا،و أمّا أنّ عبادیه العباده یحتاج إلی أمر محقق أو یکفیها احتماله.فسیجیء (۲)-إن شاء اللّه تعالی-بیانه.

۵۱-قوله(قدّس سره):علی تقدیر الامر به امتثالا (۳)...الخ.

فان قلت:المعلول الفعلی یتوقف علی عله فعلیه و لا یکفیه العله التقدیریه.

فالحرکه نحو الفعل لا یعقل اسـتنادها إلی الأمر علی تقـدیر ثبوته،بل لا بـد من اسـتناده (۴)إلی شـیء محقق،و لیس فی البین إلا احتمال الأمر فانه شیء

۱- ۱) فی التعلیقه:۴۸ حیث قال قده:نعم خصوص الأمر بالاحتیاط فیه محذور آخر...

۲- ۲) فی التعلیقه التالیه.

۳- ۳) کفایه الأصول:۳۵۱.

۴- ۴) فی الأصل:استناده،لکن الصحیح:استنادها.

فعلى،فلو صار الفعل قربيّا فانما يصير به لا بالامر على تقدير ثبوته،و هل هو إلا الانقياد،لا أنه إطاعه تاره و انقياد اخرى.

قلت:الأمر بوجوده الواقعى لا يكون محركا ابدا؛ضروره أن مبدأ الحركه الاختياريه هو الشوق النفسانى،فلا بد له من عله واقعه فى أفق الشوق النفسانى،فلا بد من كون الأمر بوجوده الحاضر للنفس داعيا و محركا دائما.

و كما أن الأمر الحاضر للنفس المقترن بالتصديق الجزمى قابل للتأثير فى حدوث الشوق،كذلك الأمر الحاضر المقترن بالتصديق الظنى أو الاحتمالى.

فاذا كان التصديق القطعى موافقا للواقع كانت الصوره الحاضره من الأمر صوره شخصه،فينسب الدعوه بالذات إلى الصوره،و بالعرض إلى مطابقها الخارجى.

و إذا لم يكن التصديق القطعى موافقا للواقع كانت الصوره الحاضره صوره مثله المفروض،فلا شىء فى الخارج حتى تنسب إليه الدعوه بالعرض فيكون انقيادا محضا،لا امتثالا و إطاعه للأمر و انبعاثا عنه.

فكذا الأمر المظنون أو المحتمل،فالأمر المظنون أو المحتمل هو الداعى، و هو بهذه الصفه فعلى فى هذه المرتبه.

فان وافق الواقع نسب إليه الدعوه و كان انبعاثا عنه و امتثالا له بالعرض، و إلا فلا.

بل كان محض الانقياد،كما فى صوره القطع طابق النعل بالنعل.

و منه علم الوجه فى اختيار الشق الثانى من الشقين المتقدمين فى عباديه العباده،و لا حقيقه للامتثال المقرب عقلا،إلا الانبعاث ببعث المولى،و قد عرفت كيفيه الانبعاث.

۵۲-قوله(قدّس سره):بل لو فرض تعلقه بها لما كان من

الاحتياط (۱)..الخ.

توضيح الكلام الى آخر ما أفاده فى المقام هو أن الامر بالاحتياط اذا كان مولويا بداعى جعل الداعى،فاما أن يكون متعلقا بذات محتمل الوجوب أو متعلقا به بما هو محتمل الوجوب:

فان كان متعلقا بذاته،فهو محقق لعباديه نفس الفعل،بحيث يمكن أن يؤتى به بداعى هذا الأمر المحقق،كسائر الأوامر المتعلقه بذوات الأفعال بعناوينها الواقعيه،فان الأمر حيث إنه مولوى أنشئ بداعى جعل الداعى يمكن اتيان متعلقه بداعى أمره،إلا أنه خارج عن محل الكلام.

إذ الكلام فى الأمر بالاحتياط لا فى الأمر بغيره،فالالتزام بالأمر بهذا الوجه مع أنه مخالف لظاهر الأمر بالاحتياط مخرج لمورده عن كونه احتياطا.

و إن كان متعلقا بالفعل بما هو محتمل الوجوب ليكون عنوان التحفظ على الوجوب المحتمل محفوظا،فهو أمر مولوى بالاحتياط بعنوانه.

إلا أن الغرض من خصوص هذا الأمر المولوى تاره-يتحقق باتيان متعلقه بما هو محتمل الوجوب،و هو الذى يكون حسنا عقلا،سواء انبعث عن هذا الأمر أو لا،فلا محاله يكون الأمر بالاحتياط توصليا محضا.

و حينئذ إن اكتفينا فى عباديه محتمل الوجوب بكونه بداعى احتمال وجوبه فهو عباده فى نفسه،تعلق به أمر مولوى بعنوان الاحتياط أم لا،فلا حاجه إلى فرض تعلق أمر مولوى به لهذه الغايه.

۱- ۱) كفايه الأصول:۳۵۲.

و إن لم نكتف فى العباديه باحتمال الأمر،فهـذا الأمر الاحتياطى حيث إنه يسـقط-و لو لم يؤت بمتعلقه بداع الأمر الاحتياطى-أمر توصلى غير موجب لعباديه مورده،فلا حاجه إليه بلحاظ الغايه المقصوده من فرضه هنا.

و أخرى-يكون الغرض منه سـنخ غرض لا يترتب على فعل محتمل الوجوب إلا إذا أتى به بداع الأمر الاحتياطى المحقق،فهو أمر مولوى تعبدى، إلا أنه يصحح العباديه للاحتياط،لا أنه يصحح جريان الاحتياط فى العباده.

بـل نقول:إذا كـان الغرض مترتبـا على الاحتيـاط العبـادى فى مورد العبـاده فلاـ محـاله لاـ يتحقق هـذا الغرض أيضا،إلا إذا تحقق الغرض من فعل مورد الاحتياط،و لا يتحقق إلا إذا أتى مورده عباديا.

فان كفى احتمال الأمر صار مورده عباديا بـذاته،لا من ناحيه الأمر التعبدى المولوى بالاحتياط،فلا حاجه إلى فرض الأمر المولوى التعبدى؛اذ ليس الكلام فى تعداد العبادات بل فى جريان الاحتياط فيها.

و إن لم يكف الاحتمال لعباديه المورد كان فرض الأمر المولوى التعبدى بالاحتياط فى العباده لغوا،بل مستحيلا كما عرفت.

فتبين أن فرض تعلق الأـمر المولوى بالاحتياط،اما لغو لا حاجه إليه فيما نحن بصـدده،أو مسـتحيل فى نفسه.هـذه غايه توضـيح ما أفيد فى المقام.

و التحقيق:أن الأمر-بمحتمل الوجوب مثلا-يتصور على أقسام ثلاثه:

احدها:الأمر بمحتمل الوجوب-بما هو-بحيث يصدر فى الخارج معنونا به.

و هو مع أنه خلاف الواقع-،اذ لا خصوصيه لهذا العنوان حتى يجب صدور الفعل معنونا به-يرد عليه أن الوجوب-مقطوعا كان أو مظنونا أو محتملا-لا عروض له على الفعل المأتى به حتى يتصف بعنوان مقطوع الوجوب أو مظنونه أو محتمله،بل لا بقاء للوجوب بعد وجود متعلقه فى الخارج.

فالموصوف به هو الفعل فى حد ذاته بعد تعلق الوجوب به و قبل وجوده فى الخارج.فليس العنوان المزبور كعنوان التعظيم و التأديب مما يتصف به الفعل المأتى به.

ثانيها:الأمر بمحتمل الوجوب بنحو الحيثيه التعليليه لا الحيثيه التقييديه،لاستحالتها كما عرفت.

فمرجع الأمر إلى الأمر بالشىء بداعى أمره المحتمل،و حيث إنه يستحيل جعل الداعى إلى الفعل فى عرض داع آخر إليه حسب الفرض،فلا محاله يكون الأمر الاحتياطى داعيا للداعى،فيكون الأمر الواقعى المحتمل جعلا للداعى بالاضافه إلى نفس الفعل،و الأمر الاحتياطى جعلا للداعى إلى جعل الأمر المحتمل داعيا.

فمتعلق الأول من الأفعال الأركانيه،و الثانى من الأعمال الجنانيه.

و عليه فالأمر المولوى حيث لا تعلق له بذات العمل لا يعقل أن يكون موجبا لعباديته،بل متعلق بجعل الأمر المحتمل داعيا.

و حينئذ فان اكتفينا فى العباديه بدعوه الأمر المحتمل فالأمر المولوى لأجل هذه الغايه لغو،و إلا يستحيل كما تقدم.

ثالثها:الأمر بمحتمل الوجوب بنحو المعرفيه،كالأمر بتصديق العادل عملا،حيث إنه أمر بملزومه،و هو الفعل الذى أخبر العادل بوجوبه مثلا،لا بما هو معنون بعنوان تصديق العادل،بحيث يقصد اتصاف الفعل به،و لا بداعى تصديق العادل بحيث يكون الأمر المخبر به داعيا.بل الأمر بتصديق العادل

بعنوان ایصال الواقع بجعل حکم مماثل له.فهو إنشاء بداعی جعل الداعی إلی ما أخبر بوجوبه العادل حقیقه بالأمر بلازمه،و هو تصدیق العادل کنایه.

لکنه لا بعنوان أنه حکم فی عرض الواقع بل بعنوان أنه الواقع،فیکون وصوله بالذات وصول الواقع بالعرض.

و کذا فعلیته و تنجزه بالذات فعلیه الواقع و تنجزه بالعرض.

و هکذا الأمر فی الأمر الاحتیاطی،فانه منبعث عن الغرض الواقعی المنبعث عنه الأمر الواقعی،لکنه تحفظا علی ذلک الغرض-لعدم وصول الأمر المنبعث عنه المحصل له خارجا-أمر الشارع بما یقوم به ذلک الغرض.

لکنه لا-بعنوانه بذاته،لیقال:إنه کسائر ما علم وجوبه و استحبابه،بل بعنوان الاحتیاط و التحفظ علی الواجب الواقعی بعنوان الکنایه،فان لازم اتیان محتمل الوجوب التحفظ علی الواقع علی تقدیر ثبوته.

و حیث إن هذا الأمر لجعل الداعی إلی الفعل لبّا و حقیقه،فهو توصلی فی التوصلیات و تعبدی فی التعبدیات.

فیمکن اتیان الفعل بداعی هذا الأمر،فیقع عباده و قربیّا،و إن أمکن أن یقع قربیا بداعی الأمر المحتمل أیضا.

غایه الأمر أنه إذا صدر بداعی الأمر المحتمل کان احتیاطا حقیقیّا و حسنا عقلا،من حیث إنه انقیاد للأمر المحتمل.و اذا وقع بداعی هذا الأمر الاحتیاطی المقطوع کان إطاعه حقیقیه لهذا الأمر،و احتیاطا عنوانا بلحاظ أنه الأمر الواقعی المحتمل.

بل حیث إن هذا الأمر منبعث عن الغرض الواقعی و بعنوان التحفظ علیه،فلا محاله یکون هذا الحکم مقصورا علی صوره مصادفه الاحتمال للواقع،کالأمر بتصدیق العادل بناء علی جعل الحکم المماثل بعنوان الطریقیه لا-الموضوعیه،فانه أیضا مقصور علی صوره مصادفه الخبر مثلا للواقع.

فيكون إطاعه حقيقيه على تقدير الموافقه،و انقيادا على تقدير المخالفه، كما فى صوره الاتيان بداعى الأمر المحتمل.

۵۳-قوله(قدّس سره):لا يبعد دلاله بعض الأخبار على (۱)...الخ.

ربما يورد عليه بأنها أخبار آحاد و لا يجوز التمسك بها فى المسائل الأصوليه.

و أجيب تاره-بأنها إما متواتره معنى،أو محفوفه بالقرينه.

و أخرى-بأن المسائل الأصوليه التى لا يصح التمسك بالآحاد فيها هى المسائل الأصوليه الاعتقاديه (۲)المطلوب فيها العلم و المعرفه،لا الأصوليه العمليه.

و ثالثه-بأن المطلوب ليس إثبات حجيه الخبر الضعيف فى السنن، ليقال:بعدم ثبوتها بالآحاد،بل المطلوب إثبات استحباب ما ورد فيه خبر ضعيف باستحبابه.

فالمسأله فقهيه لا أصوليه،و الخبر الضعيف محقق للموضوع المحكوم عليه بالاستحباب،لا أنه دليل على استحبابه،نظير الشهره الموجبه بنفس وجودها للظن بصدور الخبر المدرجه له فى الخبر الموثوق بصدوره.

و أورد على الأخير شيخنا العلامه الأنصارى(قدّس سره)فى رسالته المعموله (۳)فى هذه المسأله بوجوه،و المهم منها وجهان:

أحدهما:أنه لا فرق بين التعبيرين إذ استحباب كل فعل-دل الخبر الضعيف على استحبابه-عباره أخرى عن حجيه الخبر الضعيف فى المستحبات،

۱- ۱) كفايه الأصول:۳۵۲.

۲- ۲) الأولى أن تكون العباره هكذا:الاعتقاديه التى يكون المطلوب فيها...الخ.

۳- ۳) مجموعه رسائل فقهيه و أصوليه:۱۶.

و يجوز مثل هذا التعبير فى حجيه الخبر الصحيح،بأن يقال:الكلام فيه فى وجوب كل فعل دل الخبر الصحيح على وجوبه.

و لا محصل لجعل الخبر حجه و متبعا إلا إنشاء أحكام ظاهريه مطابقه لمدلول الخبر لموضوعاتها.

ثانيهما:سلمنا أن البحث ليس فى حجيه الخبر الضعيف فى المستحبات.

إلا أن عدم البحث عن الحجيه لا يجعل المسأله فقهيه،لعدم انحصار المسائل الأصوليه فى البحث عن الحجيه،لوجود ملاك المسأله الأصوليه و مناطها فيما نحن فيه،فان المسأله الأصوليه كل قاعده يبتنى عليها الفقه،أعنى معرفه الأحكام الكليه الصادره من الشارع،بحيث تكون بعد اتقانها عموما أو خصوصا مرجعا للفقيه فى الأحكام الكليه الفرعيه،سواء بحث فيها عن حجيه شىء أو لا.

و من الواضح أن هذه المسأله و مسأله الاستصحاب و كذا الاحتياط و إن كانت مضامينها استحباب ما دل الخبر الضعيف على استحبابه،أو ثبوت الحكم السابق لكل موضوع احتمل بقاء ذلك الحكم فيه،أو ثبوت الوجوب المحتمل مثلا،لكنها أحكام كليه لا تنفع المقلد؛لأن العمل بها موقوف على إعمال ملكه الاجتهاد فى فهم المراد،و الفحص عن المعارض و أشباه ذلك.

فهذه احكام شرعيه أصوليه تختص بمن ينتفع بها و هو المجتهد،فى قبال الأحكام الفرعيه المشتركه بين المجتهد و المقلد المبحوث عنها فى علم الفقه، هذا ملخص ما أفيد.

أقول يرد على الوجه الأول:أن الحجيه و إن كانت بمعنى جعل الحكم المماثل،لكنه ليس كل حكم مماثل مجعول مساوقا للحجيه،بل جعل خاص بعنوان تتميم الكشف،أو بعنوان إبقاء الكاشف.

و الأول إما بعنوان جعل الظن كالقطع بالغاء احتمال الخلاف،أو بعنوان جعل المجمل كالمفصل كما فى الاحتياط الشرعى.

و من الواضح قصور أدله التسامح عن إثبات هذه الخصوصيه،بل على العكس من ذلک،فان لسانها إثبات الاستحباب باثبات الثواب و إن کان رسول اللّه صلّى اللّه علیه و آله لم یقله،فکم فرق بین هذا اللسان و لسان تصدیق العادل، (و أنّه لا عذر لأحد من موالینا فی التشکیک فیما یرویه عنا ثقاتنا) (1)،و أن(ما یؤدی الراوی فعنّی یؤدی)،أو لسان ابقاء الیقین و عدم نقضه،فتدبره فانه حقیق به.

و کذا الأمر إذا کانت الحجیه بمعنى تنجیز الواقع عقابا کما فی الواجب و الحرام،أو ثوابا کما فی المستحب أو تعذیرا کما فی المباح،فان مقتضی الحجیه بهذا المعنى ثبوت العقاب أو الثواب على تقدیر المصادفه،و مقتضی هذه الأخبار ثبوت الثواب مطلقا و إن لم یکن کما بلغه.

و یرد على الوجه الثانی:أن المسأله الأصولیه هی القاعده التی تبتنی علیها معرفه الأحکام العملیه الکلیه.و هذا إنما یکون فیما لم تکن نفس القاعده متکفله للحکم العملی الکلی،بل فیما إذا کانت واسطه لاستنباط حکم عملی.

و استحباب ما دل الخبر الضعیف على استحبابه حکم عملی کلی جامع تنطبق على موارد الأخبار الضعیفه المتکلفه لاستحباب أعمال خاصه،لا أن هذا الاستحباب الجامع واسطه فی استنباط استحبابات خاصه،لیکون مما یبتنی علیه تلک الاستحبابات المبحوث عنها فی علم الفقه.

و لیست المسأله الفقهیه إلا ما کانت نتیجتها حکما عملیا،سواء کان حکما عملیا کلیا یندرج تحته أحکام عملیه خاصه أم لا.

و لأجله استشکلنا (2)مرارا فی جعل حجیه الخبر الصحیح أو حجیه

۱- ۱) اختیار معرفه الرجال:۵۳۶.

۲- ۲) منها ما تقدم منه قده فی التعلیقه على تعریف المصنف قده لعلم الأصول،نهایه الدرایه:۱، التعلیقه:۱۳. و منها ما ذکره فی مبحث حجیه خبر الواحد.نهایه الدرایه:۳،التعلیقه:۹۱.

الاستصحاب،بناء علی أن الحجیه بمعنی جعل الحکم المماثل من المسائل الأصولیه.

بل حکم عملی جامع من دون توسیط فی استنباط حکم عملی آخر،بل تطبیق محض.

و ما ذکرناه (۱)من التفصی هناک-بجعل التوسیط بلحاظ إثبات اللازم فی الفقه باثبات ملزومه فی الأصول،أو باثبات الحجیه بمعنی المنجزیه فی الأصول، و إقامه الحجه فی الفقه-غیر جار هنا؛إذ المفروض عدم الحجیه بکلا المعنیین هنا علی التحقیق،أو علی التقدیر کما فی کلامه(رحمه اللّه).

و أما ما ذکره(قدّس سره)من الاختصاص بالمجتهد و أنه لاحظ منه للمقلد،و لذا جعل مثل هذا الحکم حکما أصولیا فی قبال الحکم الفرعی الفقهی.

فمدفوع بأن التصدیق العملی أو الابقاء العملی عمل المقلد بالخصوص، أو عنوان عمل المجتهد و المقلد معا،لا عنوان عمل المجتهد فقط،نظیر الافتاء و القضاء و ما شابههما مما یختص بالمجتهد،و إنما یختص بالمجتهد عنوانا،من حیث نیابته عن المقلد العاجز عن الاستنباط أو التطبیق.

فالمقلد هو المکلف به لبّا و حقیقه،و المجتهد هو المخاطب به عنوانا لتنزیله منزله المقلد بادله جواز الافتاء و الاستفتاء،فنظر المجتهد و استنباطه و تطبیقه و یقینه و شکه کلها بمنزله نظر المقلد و استنباطه و تطبیقه و یقینه و شکه،فتدبره فانه حقیق به.

۵۴-قوله(قدّس سره):ظاهره فی أن الأجر کان مترتبا علی (۲)...الخ.

ص: ۱۷۵

۱- ۱) التفصی المزبور مذکور بعد التعرض للاشکال فی التعلیقه:۱۳ و ۹۱.

۲- ۲) کفایه الأصول:۳۵۲.

مبنی الکلام-فی دلاله اخبار من بلغ علی الاستحباب أو علی الارشاد إلی حسن الانقیاد،و ترتب الثواب علیه عقلا-علی أن موضوع الثواب الذی تکفله هذه الروایات هل هو فعل محتمل الثواب بالبلوغ لا بداعی الثواب المحتمل؟او فعله بداعی الثواب المحتمل؟.

فانه علی الثانی انقیاد حسن عقلا،فلا یکشف ترتب الثواب عن رجحان آخر مقتض للثواب دون الأول،فانه لا ثواب علی ذات العمل،فترتبه علیه کاشف عن مقتض لترتبه علیه،و لیس إلاّ إطاعه الأمر المحقق أو الأمر المحتمل.

و حیث فرض عدم الثانی تعین الأول،فیکون جعلا للملزوم بجعل لازمه.

و المعین للوجه الأول هو أن الظاهر من الثواب البالغ هو الثواب علی العمل لا بداعی الثواب المحتمل أو الأمر المحتمل،فان مضمون الخبر الضعیف کمضمون الخبر الصحیح من حیث تکفله للثواب علی العمل لا بداعی احتماله الناشئ من جعله أو جعل ملزومه.

و هذا الظهور مما لا ریب فیه،و إنما اللازم دعوی ظهور آخر و هو ظهور (أخبار من بلغ)،من حیث کونها فی مقام تقریر الثواب البالغ و تثبیته و تحقیقه فی أن الثواب الموعود بهذه الأخبار فی موضوع ذلک الثواب البالغ،و إلا لکان ثوابا آخر لموضوع آخر.

و المنافی لهذا الظهور لیس إلا ما یتوهم من اقتضاء التفریع فی جمیع الأخبار،و التقیید فی بعضها لترتب الثواب علی الفعل بداعی احتمال الثواب و هو الانقیاد المحض المقتضی فی نفسه لترتب الثواب،فلا کاشف عن مقتض آخر.

فنقول:أما التفریع فهو علی قسمین:

أحدهما-تفریع المعلول علی علته الغائیه،و معناه هنا انبعاث العمل عن الثواب البالغ المحتمل.

ثانیهما-مجرد الترتیب الناشئ من ترتب الثواب علی فعل ما بلغ فیه الثواب.

فالعمل المترتب علیه الثواب حیث کان متقوما ببلوغ الثواب علیه،فلذا رتبه علی بلوغ الثواب.

فیکون نظیر من سمع الأذان فبادر الی المسجد،فان الداعی إلی المبادره فضیله المبادره،لا سماع الأذان،و إن کان لا یدعوه فضیله المبادره إلا فی موقع دخول الوقت المکشوف بالأذان.

فلا یتعین التفریع فی الأول حتی ینافی الظهور المدعی سابقا.

و أما ما ذکره شیخنا العلامه الانصاری(قدّس سره)فی رساله (1)التسامح من منع دلاله الفاء علی السببیه و التأثیر،بل هی عاطفه.

فخلاف الاصطلاح لعدم التقابل بین السببیه و العطف،بل العاطفه تاره- للسببیه،و أخری للترتیب،و ثالثه-للتعقیب و الأمر سهل.

و قد التزم شیخنا الاستاذ(قدّس سره)فی المتن بعدم منافاه کون الفاء للسببیه،و تفرع العمل علی الثواب المحتمل بکونه داعیا إلیه لما مرّ من الظهور بتقریب:أن العمل المنبعث عن الثواب المحتمل علی ما هو علیه من عنوانه.

و لا یتعنون من قبل دعوه الثواب المحتمل بعنوان یؤتی به بحیث یدعو الثواب المحتمل إلی العمل المعنون من قبل نفس دعوته.

و إذا کان العمل المدعو إلیه علی حاله من عنوان نفسه من دون تقیّده بعنوان من قبل الداعی حتی عنوان الانقیاد،فانه عنوان المأتی به بذاک الداعی،لا عنوان المدعو إلیه حتی یدعو إلیه ذلک الداعی،فلا ینافی ظهور الأخبار فی ترتب الثواب علی العمل الغیر المتقید بداعی الثواب المحتمل.

1- 1) مجموعه رسائل فقهیه و اصولیه:25.

كما هو الحال فى الأخبار المقيده،حيث إن موضوعها العمل الملحوظ فى نفس الموضوع التماس الثواب.

فحاصل الأخبار ترتب الثواب على نفس العمل و ان كان منبعثا عن الثواب المحتمل،فهو و إن كان على الفرض منبعثا عن الثواب المحتمل إلا أن انبعاثه عنه غير دخيل فى ترتب الثواب المجعول بهذه الأخبار عليه.

و هذا هو الفارق بين التفريع على الوجه المزبور و التقييد بالتماس الثواب البالغ فى الاخبار المقيده.

لا يقال:مع فرض انبعاثه عن الأمر المحتمل لا يعقل جعل الداعى بجعل الاستحباب المنكشف بلازمه،و هو الثواب المحقق بهذه الأخبار؛لأن الفعل ما لم ينبعث عن الاستحباب الثابت بهذه الأخبار لا يرتب عليه ثواب إطاعه الاستحباب المحقق.

و انبعاث عمل واحد عن داعيين متماثلين مستقلين فى الدعوه محال،فجعل الداعى مع فرض وجود الداعى المؤثر بالفعل محال.

و جعل الاستحباب المحقق داعيا فى طول دعوه الثواب المحتمل أو الأمر المحتمل و ان لم يكن مستحيلا فى نفسه لكنه خلف،لأن الكلام فى استحباب نفس محتمل الثواب لا استحباب المأتى به بداعى احتمال الثواب.

و المشهور أيضا يقولون بترتب الثواب عليه إذا أتى به بداعى استحبابه، لا إذا أتى المتقيد بالداعى المزبور بداعى استحبابه.

مع أن الاستحباب إذا كان داعيا للداعى فالمستحب الحقيقى جعل الأمر المحتمل أو الثواب داعيا الى العمل،لا أنه داع لأمر خاص و عمل مخصوص.

فهناك مستحب جنانى و عمل حسن أركانى.

مع أنه مناف لكلامه(قدّس سره)حيث إنه فى مقام ترتيب الثواب

ص:١٧٨

المجعول علی نفس العمل لا علی العمل المأتی به بداعی الثواب المحتمل بما هو کذلک.

لأنـا نقول:فرض انبعـاث العمل عن الثواب المحتمل لیس فرض عمل شخصـی منبعث عنه،لیسـتحیل جعل الـداعی مع فرض تأثیر داع محقق.بل فرض انبعاث العمل کلیّا عن الداعی الطبعی،فانه من بلغه الثواب یدعوه بطبعه الثواب البالغ.

إلاـ أن هـذا الـداعی الطبعی لم یؤخـذ قیـدا فی موضوع الثواب المجعول حتی یکون جعلاـ للـداعی فی فرض تقیّـد العمل بـداع آخر.بل الفرض جعل الداعی نحو ذات العمل الذی بطبعه یدعوه الثواب البالغ.فیکون تحریکا إلی العمل بذاته.

بـل جعل الـداعی فی الواجبات کـذلک،فانه جعل داع عمومی،و إن فرض أن العامه یفعلون بـداعی الثواب و الخاصه بـداع آخر أعلی منه.و الوجه فی صحه الکل عدم القیدیه.

و أما التقیید کما هو ظاهر قوله(علیه السلام)فی خبر محمد بن مروان:

(ففعله التماس ذلک الثواب) (۱).

و فی خبر آخر له(ففعل ذلک طلب قول النبی(صلّی اللّه علیه و آله) (۲)...الخ).

فقد اجاب(قدّس سره)فی المتن بعدم المنافاه بین المقید من هذه الأخبار مع مطلقها.

إذ لا منافاه بین الثواب علی نفس العمل لا بداعی الثواب المحتمل بما هو،و الثواب علی العمل بداعی الثواب المحتمل بما هو.

۱- ۱ و ۲) جامع أحادیث الشیعه:۳۴۰/۱ و ۳۴۱،الکافی:۸۲/۲،وسائل الشیعه ۷/۸۲،۱:۴/۸۱.

۲-

فالمطلق متكفل للثواب المجعول الكاشف عن جعل لازمه،و المقيد متكفل للارشاد إلى الثواب الذى يحكم به العقل على الانقياد و الاحتياط.

و هذا التقريب لا يرد عليه محذور عدا وحده سياق الأخبار و أنها فى مقام ترتيب سنخ واحد من الثواب على موضوع واحد.

و حينئذ فالنكته-لعدم التقييد فى بعضها-وضوح أن الداعى الطبعى لمن بلغه ثواب هو ذلك الثواب البالغ،لا الثواب المجعول بهذه الأخبار على فرض جعله.

لكنك عرفت مما ذكرنا فى التفريع بناء على السببيه أن السببيه طبعيه عاديه لا أنها قيد جعلى أخذ فى الموضوع.

و أما ما فى كلمات بعض الاعلام (۱):من أن المطلق لا يحمل على المقيد فى المندوبات،فلا موجب لحمل المطلق هنا على المقيد و إن سلم التقييد.

ففيه:أن الوجه فى عدم الحمل فى المندوبات إمكان حمل المطلق و المقيد منها على مراتب المحبوبيه.

فالمستحب الفعلى هو المقيد و ما عداه مستحب ملاكى،بخلاف الواجبات فان حملها على مراتب الوجوب يلازم الحمل على المقيد،فان الملاك الوجوبى لازم التحصيل.

و هذا الوجه غير جار هنا فان المقيد بداعى الثواب المحتمل ليس مستحبا شرعيا لا فعليا و لا ملاكا،بل المقيد بهذا الداعى راجح عقلى.و المطلق الذى حقيقته إتيان الفعل لا بهذا الداعى بل بسائر الدواعى مستحب شرعى، فليس المقيد من مراتب المستحب الشرعى فى قباله.

مع أن وحده السياق فى الأخبار يقتضى أن يكون الكل بصدد ترتيب

۱- ۱) هو المحقق النائينى قده،أجود التقريرات ۲:۲۱۰.

سنخ واحد من الثواب على سنخ واحد من الموضوع.

و قد عرفت (۱)أن مقتضاه إرجاع المطلق إلى المقيد لمكان تنافيهما فى ترتيب ثواب مخصوص على المطلق تاره،و على المقيد أخرى؛فانه كاشف عن وحده المرتبه،و إن كانت المحبوبيه على أى حال شرعيه.

و يمكن أن يقال:إن التقييد إذا كان بداعى الأمر المحتمل الذى ربما يكون له مطابق فى الواقع فيكون إطاعه حقيقيه،و ربما لا يكون له مطابق فيكون انقيادا،فالأخبار إرشاد إلى ما هو الراجح و الممدوح عليه عقلا،و هو الاحتياط و الانقياد للأمر المحتمل.

و أما إذا كان التقييد بداعى الثواب المحتمل،فحيث إن الثواب واحد و إن كان الوعد عليه متعددا فهذا الواحد محقق لا تخلف له.و العمل المأتى به بالداعى المحقق فعلا يخرج عن عنوان الانقياد،فيكون العمل بحسب الواقع كالاطاعه الحقيقيه لانبعاثه عن داع له مطابق فى الواقع،إما بمقتضى الوعد الواقعى البالغ،أو بمقتضى الوعد الثابت بهذه الأخبار.

و لا يقاس الثواب على إطاعه الأمر المحتمل-مع قطع النظر عن هذه الأخبار-بما نحن فيه،بتوهم أن الثواب المحتمل محقق قطعا:إما على الاطاعه الحقيقيه إن كان فى الواقع أمر من الشارع،و إما على الاطاعه الحكميه لحكم العقل برجحانه.

و ذلك لأن الثواب على احد التقديرين من ناحيه الانقياد فلا ينافى الانقياد،بخلاف ما نحن فيه فان الثواب مجعول لازم لاستحباب شرعى،إما واقعى و إما ظاهرى بمقتضى مطلقات هذه الأخبار.

فمثل هذا التقييد غير مناف للمطلقات،لعدم ترتب الثواب فيه على

۱- ۱) حيث قال:و هذا التقريب لا يرد عليه محذور عدا وحده سياق الاخبار.

الانقیاد بل علی داع محقق یخرجه عن عنوان الانقیاد.

و من الواضح:أن التقیید الثابت هنا هو التقیید بالتماس ذلک الثواب، أو التقیید بطلب قول النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و هو الثواب الذی أخبر (صلّی اللّه علیه و آله)عنه،لا أمره الاستحبابی،فانه لا یطلب کما لا یخفی.

و یرد علیه أولا:أن دعوه الثواب لیست بالذات و بالأصاله،لأن الثواب لیس من غایات ذات الفعل و خواصه،بل من اللوازم المترتبه علی الفعل المأتی به بداعی.الأمر المحقق أو المحتمل،فلا بد من توسط دعوه الأمر بینه و بین العمل.

و من الواضح:أن الثواب البالغ المحتمل بحسب نظر العامل من لوازم الاتیان بداعی الأمر المحتمل.

فالتقیید بالثواب البالغ بمنزله التقیید بدعوه الأمر المحتمل،و هو عین الانقیاد.

و ثانیا:أن العمل بداعی الثواب المحتمل خارجا بعد صدور هذه المطلقات،و إن کان فی الواقع خارجا عن عنوان الانقیاد؛لأن الداعی له مطابق فی الخارج علی أی حال.

إلا أن الکلام فی أن موضوع الثواب الموعود علیه بهذه الاخبار ما ذا؟ و یستحیل أن یکون الموضوع لهذا الثواب الموعود المحقق بهذه الأخبار الذی هو بمنزله الحکم لذلک الموضوع متقیدا به فی مرتبه موضوعیته،حتی یئول الأمر إلی ترتیب الثواب علی العمل المأتی به بداع محقق،مع قطع النظر عن هذه الأخبار و مقتضاها.فتدبره فانه حقیق به.

و التحقیق:أن حمل هذه الأخبار علی الارشاد إلی ثواب الانقیاد بعید عن السداد،و ذلک إن الثواب الذی یمکن الارشاد إلیه لا بد من ثبوته،لا من ناحیه الارشاد،بل بحکم العقل و العقلاء و لیس هو إلا أصل الثواب بناء علی أن

الحسن العقلی و القبح العقلی لیس إلا کون الفعل ممدوحا علیه عند العقلاء و کونه مذموما علیه عندهم،و مدح الشارع ثوابه و ذمه عقابه.

و أما الوعد بالثواب الخاص فلیس من الشارع بما هو عاقل،و إلا لحکم به سائر العقلاء،بل بما هو شارع ترغیبا فی فعل تعلق به غرض مولوی، فیکشف عن محبوبیه مولویه و مطلوبیه شرعیه.

غایه الأمر أن محبوبیه ما وعد علیه بالثواب الخاص،تاره:مفروض الثبوت،کالوعد بالمثوبات الخاصه علی الواجبات و المستحبات المعلومه.و أخری:

غیر مفروض الثبوت،فیستکشف ثبوتها بجعل الثواب الخاص،فیکون من باب جعل الملزوم بجعل لازمه و الترغیب فیه.

و أما ما عن شیخنا العلامه الأنصاری(قدّس سره)فی رساله البراءه (۱)من أن مدلول هذه الأخبار إخبار عن تفضل اللّه سبحانه علی العامل بالثواب المسموع،فهو نظیر قوله تعالی مَنْ جٰاءَ بِالْحَسَنَهِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثٰالِهٰا (۲)فهو ملزوم لأمر إرشادی یستقل به العقل بتحصیل ذلک الثواب المضاعف.

ففیه:أن التفضل بالمثوبات الخاصه غیر مناف لانبعاثها عن غرض مولوی یستدعی مطلوبیه شرعیه؛إذ کل إحسانه تفضل و کل نعمه ابتداء.

و استقلال العقل بتحصیلها بعد وعد الشارع بها أمر،و وعد الشارع بها بعنوان الارشاد إلی الثواب العقلی أمر آخر.

و مقتضی الأخبار هو الوعد علی العمل بثواب خاص لا یحکم به العقل، فکیف یکون إرشادا؟

و حیث إن الثواب الخاص لیس مقتضی حسنه عقلا-فلا-بد من أن یکون من حیث رجحانه شرعا،إذ المفروض ترتیبه علی العمل،فهو باقتضائه لا محاله،

۱- ۱) فرائد الأصول المحشی ۵۶/۲.

۲- ۲) الانعام:۱۶۰.

و لو بعنوان ثانوی.

بل مقتضی التأمل فی الأخبار أنها فی مقام الترغیب فی العمل لا فی تحصیل الثواب فقط،و لا معنی للترغیب فی العمل إلا لکونه راجحا شرعا.

نعم الکلام فی أن موضوع هذا الثواب الموعود و هذا الاستحباب المفروض هل هو فعل ما بلغ فیه الثواب؟کما هو مقتضی المطلقات؟أو فعل ما بلغ فیه الثواب بداعی الثواب البالغ؟کما هو مقتضی المقیدات،و إلاّ فأصل الاستحباب لا ینبغی الکلام فیه.

و من الواضح:أن وحده سیاق الأخبار-من حیث کونها فی مقام الوعد بسنخ ثواب واحد علی موضوع واحد-تأبی عن إبقاء المطلقات و المقیدات علی حالها.

و المشهور یقولون:بترتب الثواب علی فعل ما بلغ فیه الثواب و إن لم ینبعث من الثواب البالغ.

و الذی یمکن أن یقال فی تقریب الوجه الأول الذی علیه المشهور:أن مفاد(أخبار من بلغ)لیست خبریه محضه عن ما یفعله من بلغه الثواب بخبر ضعیف،حیث إنه بطبعه یدعوه الثواب البالغ المحتمل بدعوه الأمر المحتمل، لوضوح أن هذا الثواب الخاص لا یترتب علی ما یفعله بعنوان الانقیاد.

بل مفادها ترغیب فی فعل ما بلغ فیه الثواب بجعل هذا الأمر المولوی المحقق داعیا بجعل الثواب الخاص.

و إنما أخذ عنوان التماس ذلک الثواب فی الموضوع لا من أجل أن هذا الموضوع الخاص بما هو متعلق الامر المحقق،لاستحاله کون محتمل المحبوبیه وجها للعمل کما تقدم،و لاستحاله استحباب العمل المفروض فیه الداعی بنحو القیدیه الحقیقیه،سواء کان الاستحباب تعبدیا أو توصلیا،لأنه علی أی حال لجعل الداعی،و تعلقه بنفس دعوه الثواب و الأمر المحتمل خلف فی المقام،لفرض

استحباب العمل علی أی حال.

بل جعل للثواب بعنوان تقریر الثواب البالغ،و ترغیب فی إتیانه بداعی الثواب البالغ عنوانا،تحقیقا لدعوه هذا الثواب المجعول،کما فی جعل الحکم المماثل،بعنوان تصدیق العادل فیما أخبره من الوجوب الواقعی،فکما أنه فی مقام جعل الوجوب الواقعی باعثا عنوانا،و جعل الوجوب المماثل داعیا حقیقه، فکذلک هنا و اللّه اعلم.

ثم إنه یتفرع علی ما مرّ من النزاع فی أن الأخبار إرشاد إلی الانقیاد و رجحانه عقلا أو جعل للثواب و الاستحباب أمور:

منها:أن الآثار الوضعیه المترتبه علی المطلوبات الشرعیه یترتب علی فعل ما بلغ فیه الثواب علی الثانی دون الأول،و إلا لزم الخلف و هذه الکلیه من القضایا التی قیاساتها معها.

و إنما الکلام فی تطبیقها علی ما ذکره (1)شیخنا العلامه الأنصاری(قدّس سره)من عدم ارتفاع الحدث بالوضوء الذی فیه الثواب بخبر ضعیف،بناء علی الارشاد إلی رجحان الانقیاد،و ارتفاعه به بناء علی الاستحباب.

و الاشکال فی التطبیق من وجهین:

أحدهما:أنه لا دلیل علی أن کل وضوء مطلوب شرعا رافع للحدث،حتی یمتاز عما وقع انقیادا،فان وضوء الحائض فی أوقات الصلاه و وضوء الجنب عند النوم مثلا مستحب شرعا،و مع ذلک غیر رافع للحدث.

ثانیهما:أن مناط عبادیه الوضوء و قربیته-الدخیله فی تأثیره فی الطهاره- لیس وجوبه لغایه واجبه،أو استحبابه لغایه مستحبه،حتی یدور الأمر بین کونه مستحبا شرعیّا ببلوغ الثواب أولا.

1- 1) فرائد الأصول المحشی 56/2.

بل المناط کما حقق فی محله رجحانه الذاتی و استحبابه النفسی شرعا، فعدم ثبوت استحبابه العرضی-بالخبر الضعیف-لا ینافی استحبابه النفسی المحقق لعبادیته،و تأثیره فی الطهاره.

فالوضوء البالغ فیه الثواب فی وقت خاص و حاله مخصوصه،و إن کان یقع من هذه الحیثیه انقیادا لا مستحبا،لکنه من حیث نفسه یقع مستحبّا مؤثرا فی الطهاره.

و یندفع الاشکال الأول:بأن الحدث القابل للارتفاع بالوضوء هو الحدث الأصغر دون الأکبر،فلا مانع بمقتضی المطلقات الداله علی استحبابه النفسی من ارتفاع ما یقبل الارتفاع به.

بل یمکن أن یقال:إن الوضوء حیث إنه فی نفسه نور و طهور،فله تأثیر النورانیه و الطهاره حتی فی الحائض و الجنب.

إلا أن الظلمه حیث إنها شدیده؛لقوه مقتضیها،فلذا لا ترتفع بالکلیه بل یحصل به تخفیف و نور یناسب مقام العبودیه بالأذکار فی وقت الصلاه أو النوم فی حاله مناسبه.و بقیه الکلام فی الفقه.

و من جمله موارد تطبیق الکلیه مسأله المسح ببلل المسترسل من اللحیه بناء علی ورود الخبر الضعیف بغسله،فانه علی الارشاد لا یجوز الأخذ من بلله لأنه لیس من نداوه الوضوء شرعا بل هو راجح عقلا.

بخلاف ما إذا استحب شرعا غسله،فانّه من الماء المستعمل فی الوضوء.

بل عن شیخنا العلامه الانصاری (۱)(قدّس سره)عدم الجواز،و ان قیل باستحبابه شرعا.فلا ثمره فی هذا المورد.

و الوجه فی عدم الجواز ما أفاده(قدّس سره)فی کتاب الطهاره (۲)،من

۱- ۱) فرائد الأصول المحشی ۵۶/۲.

۲- ۲) کتاب الطهاره۱۲۱/.

عدم الدليل على جواز المسح بكل بلل من الماء المستعمل فى الوضوء وجوبا و ندبا،بل المتيقن بلل المغسول بالاصاله كاللحيه الداخله فى حد الوجه.

و أما ما عن شيخنا العلامه(قدّس سره)فى تعليقته المباركه (۱)-على هذا الموضع من رساله البراءه.من أن المسح لا بد من أن يكون ببلل الوضوء و لا يصح ببلل ما ليس منه و إن كان مستحبا فيه-فلا يخلو عن شيء؛لأن استحباب غسل المسترسل من اللحيه لا يحتمل عاده أن يكون مستحبا نفسيا فى ضمن الوضوء،بحيث يكون الوضوء ظرفا له.

بل لو كان مستحبا لكان جزء الفرد و كمالا للوضوء و اسباغا للوضوء.

فالوجه فى الاشكال ما ذكره هو(رحمه اللّه)فى كتاب الطهاره.

ثم اعلم:أن ترتيب الآثار الوضعيه و التكليفيه-المترتبه على المطلوبات الشرعيه على المورد بناء على استحبابه،و عدمه بناء على عدمه-إنما هو إذا لم تكن تلك الآثار آثار المستحب بعنوانه الذاتى،دون المستحب بعنوان عرضى، و إلّا لم يكن مجال لترتيبها على المورد بمجرد استحبابه بعنوان أنه مما بلغ فيه الثواب.

و يمكن أن يقال:بأن عنوان بلوغ الثواب-كعنوان تصديق العادل ليس من قبيل الواسطه فى العروض،بل من قبيل الواسطه فى الثبوت،و لا ينافى ذلك عدم كون الأخبار دليل الحجيه كما اخترناه،كما لا ينافى ذلك ثبوت الحكم على أى تقدير.

***

۱- ۱) التعليقه على فرائد الأصول/۱۳۷

تذنيب

يتعلق ببعض الفروع المهمه المتعلقه بمسأله التسامح فی أدله السنن،و هی أمور:

الأول:فی أن الفتوی كالروايه الضعيفه فی باب التسامح أم لا.ربما يقال:بالثبوت،نظرا إلی صدق بلوغ الثواب علی العمل اللازم للاستحباب.

أما بالنظر الی قوله(عليه السلام)من بلغه عن النبی-صلّی اللّه عليه و آله- شیء من الثواب فعمله (۱)...الخبر،فبملاحظه أن المراد من الثواب بقرينه قوله:(فعمله)هو نفس ما يثاب عليه باطلاق المسبب علی سببه.

و أما بالنظر إلی قوله(عليه السلام):(من بلغه شیء من الثواب علی شیء من الخير فعمل به...) (۲)الخبر،فبملاحظه أن الفقيه و إن كان فتواه متعلقا بالاستحباب لا بالثواب،لكنه لمكان التلازم بين الاستحباب و الثواب يكون بلوغ الاستحباب بالمطابقه بلوغ الثواب بالالتزام.

و عليه،فمقام الاثبات غير قاصر عن الشمول للبلوغ بالفتوی.

إلا أن البلوغ فی زمان صدور هذه الروايات حيث إنه كان بنقل الروايه عن المعصوم(عليه السلام)فاطلاقه منصرف إلی الخبر عن حس،لا الخبر عن حدس خصوصا إذا قلنا بأن الأخبار تتكفل حجيه الخبر الضعيف فی السنن، فانه يبعد كل البعد جعل فتوی مجتهد حجه علی مجتهد آخر.

نعم إذا علمنا من مسلك الفقيه أنه لا يفتی إلا عن ورود الروايه فی

۱- ۱) المحاسن ۲۵/۱،جامع الاحاديث ۱:۳۴۱.

۲- ۲) ثواب الاعمال۱۲۷/ لكن بتغيير يسير فی الفاظ الحديث.

المسأله،ففتواه بالالتزام یکشف عن ورود روایه بالاستحباب.

و لکنه مع ذلک یحتاج إلی التسامح فی الدلاله؛إذ غایه ما یقتضیه مسلکه هو الاستناد إلی الروایه،و أما استفاده الاستحباب فموکوله إلی نظره،و لعلها إذا وصلت إلینا لم نستظهر منها الاستحباب.

الثانی:فی أن الکراهه ملحقه بالاستحباب فی التسامح فی دلیلها أم لا؟

قیل:المشهور علی الالحاق،و ذلک بعد دعوی شمول العمل للفعل و الترک یتوقف الالحاق علی أحد أمور:

إمّا تنقیح المناط بدعوی أن الغرض أن الاحکام الغیر الالزامیه لیست کالالزامیه المتوقفه علی ورود روایه صحیحه.و اثباته مشکل.

و إمّا دعوی:أن ترک المکروه مستحب،فقد بلغ استحباب الترک بالالتزام،و إن کان البالغ بالمطابقه کراهه الفعل.و هو خلاف التحقیق المحقق فی محله من أن کل حکم تکلیفی لا ینحل إلی حکمین فعلا و ترکا.

و إمّا دعوی:أن ترک المکروه إطاعه للنهی التنزیهی مما یثاب علیه قطعا، فقد بلغ الثواب علی الترک علی حد بلوغ الثواب علی الفعل فی المستحب الذی لا ریب فی إناطه ترتب الثواب علیه باطاعه الأمر الاستحبابی،و بلوغ الثواب علی الترک لازم کراهه الفعل.

و تقریر هذا الثواب البالغ و اثباته علی أی تقدیر جعل ملزومه،و هی الکراهه.فیکون مقتضی أخبار من بلغ جعل الاستحباب تاره،و جعل الکراهه أخری.و مثله متعارف،کما فی أدله حجیه الخبر و حرمه(نقض الیقین بالشک) المتکفله لجعل احکام مماثله لمواردها ایجابا و تحریما.و هکذا.

و هذا الوجه وجیه،لو لا ظهور الروایات فی الأفعال و الوجودیات،لا التروک و العدمیات.

نعم یمکن تنقیح المناط بوجه آخر،و هو أن مورد الأخبار،و إن اختص

بالفعل،إلاـ أن ظاهر الأخبار أنها فی مقام الترغیب فی تحصیل الثواب البالغ من حیث إنه ثواب بالغ لا لخصوصیه فیما یثاب علیه،حتی یقتصر علی ثواب الفعل، فالحق حینئذ مع المشهور فی الحاق الکراهه بالاستحباب.

الثالث:فیما إذا وردت روایه بالاستحباب و أخری بالکراهه،فعلی القول بعدم الإلحاق تکون الروایه الداله علی الکراهه کالعدم فلا منافی لاستحباب الفعل.

و أما علی القول بالالحاق،فعلی جمیع الوجوه المتقدمه یقع التنافی بین الروایتین،فلا یعمهما الدلیل العام.

إلا أن الوجه فی المنافاه یختلف باختلاف المبانی المتقدمه:فعلی مبنی استحباب ترک المکروه لازم الروایتین استحباب و الترک معا (۱).

و لا یعقل جعل الداعی نحو الفعل و الترک معا،فانّه لا فرق هنا بین الالزامی و غیره،فان ملاک صحه جعل الداعی مطلقا إمکان انقداح بسببه عند الانقیاد للأمر،و یستحیل الجمع بین النقیضین،فیستحیل الانبعاث فیستحیل البعث.

و علی مبنی اثبات الکراهه بنفسها،إما لتنقیح المناط و إما بالاستظهار من جعل الثواب علی الترک،فلازم الروایتین اجتماع حکمین متضادین فی الفعل.

إلاـ أن هذا بناء علی ما هو التحقیق من کون التقابل بین الوجوب و الحرمه و بین الاستحباب و الکراهه تقابل الوجودین،بأن یکون مفاد الأمر البعث نحو الفعل و مفاد النهی الزجر عن الفعل.

و أما بناء علی ما هو المعروف من أن مفاد النهی طلب الترک،فلازم اجتماع الامر و النهی فی شیء تعلق الطلب بفعله و بترکه،فیکون أجنبیا عن التقابل

۱- ۱) هکذا فی الاصل لکن الصحیح:استحباب الفعل و الترک معا.

بالتضاد؛لأن أحد الطلبين قائم بطرف الفعل و الآخر بطرف الترک.و محذوره ذلک المعنی المتقدم (۱)فی استحباب ترک المکروه،فتفطن.

الرابع:إذا وردت روایه ضعیفه بالوجوب فالمشهور علی حملها علی الاستحباب،نظرا إلی قصور الأخبار إلا عن اثبات حیثیه الثواب علی الفعل.

فلا یثبت بها العقاب علی الترک،بل هو منفی بأصاله البراءه عن الوجوب.

و یمکن أن یقال:إن حقیقه الوجوب:إن کانت مرکبه من طلب الفعل و المنع من الترک أمکن أن یقال:إنه بلغه أمران:أحدهما قابل للثبوت دون الآخر.

و إن کانت من المعانی البسیطه فالبالغ معنی بسیط غیر قابل للثبوت بحده،و القابل للثبوت بحده أی الاستحباب لم یبلغه.

و حیث إن البالغ هو الوجوب بحده فالثواب اللازم له هو الثواب اللازم للمحدود بحد خاص،لا مطلق الثواب.

و المعنی البسیط البالغ،و ان کان قابلا للتحلیل إلی مطلق الطلب الجامع و حدّه،إلا أن ذلک المعنی الجامع التحلیلی لا یستقل بالجعل،حتی یکون الجامع مجعولا.

إلا أن هذا الاشکال لا اختصاص له بالمقام.

و سیجیء-إن شاء اللّه تعالی-التعرض له و لجوابه فی استصحاب الحکم الکلی فتدبره (۲).

الخامس:نسب الشهید الثانی (۳)(قدّس سره)إلی الأکثر التسامح فی أدله السنن و الآداب و الفضائل و المواعظ و أشباهها.

۱- ۱) و هو عدم معقولیه جعل الداعی نحو الفعل و الترک معا فیلزم البعث الی الجمیع بین النقیضین.

۲- ۲) نهایه الدرایه:التعلیقه ۶۶.

۳- ۳) فی الدرایه ۲۹.

و ذهب إليه الشيخ الأعظم(قدّس سره)فی رساله التسامح (۱)،نظرا إلی أن العمل بکل شیء علی حسب ذلک الشیء،و العمل بالخبر الوارد فی الفضائل نشرها،و الوارد فی المصائب ذکرها للابکاء مثلا قائلا:

إن العقل یحکم بحسن العمل مع الأمن من مضره الکذب،و أن عموم النقل کما فی النبوی (۲)و روایه الاقبال (۳)یقتضی استحبابه.

و لا بد من تقدیم مقدمه،و هی أن الخبر عن الموضوع بما هو لا یراد منه إلا العمل المتعلق به إلا أن العمل:

تاره:یکون من غیر مقوله القول،کما فیما إذا قام الخبر علی أن هذا الموضع الخاص مدفن نبی من الأنبیاء(علیه السلام)أو مسجد،فان الثابت به استحباب الحضور عنده و زیارته،و استحباب الصلاه فیه،و هذا فی نفسه لا محذور فیه.

و اخری:من مقوله القول المتصف بالصدق و الکذب.

و لا بد حینئذ من تنقیح أن الکذب القبیح عقلا و المحرم شرعا ما ذا؟

لا ینبغی الریب فی أن الصدق الخبری و الکذب الخبری لا حکم لهما عقلا و لا شرعا،و إنما المناط فی الحسن و القبح و الجواز و الحرمه بالصدق و الکذب المخبریین.

و لا ریب فی أن الصدق المخبری هو القول الموافق للواقع بحسب اعتقاد المخبر،إلا أن الکلام فی الکذب المخبری المقابل للصدق المخبری،هل بینهما التقابل بالتضاد أو بنحو العدم و الملکه؟بمعنی أن الکذب المخبری هو القول الذی یعتقد أنه خلاف الواقع،أو القول الذی لا یعتقد أنه موافق للواقع فما لا

۱- ۱) مجموعه رسائل فقهیّه و اصولیه۲۸/.

۲- ۲) عده الداعی۴/.

۳- ۳) الاقبال۶۲۷/.

ثبوت له فی ظرف وجدان المخبر کذب و لا ینحصر الکذب فیما یعتقد أنه لیس کذلک فی الواقع.

و التحقیق:أن التقابل بینهما بنحو العدم و الملکه،و هو المعبر عنه فی لسان الشرع بالقول بغیر العلم،فما لا علم به و لا حجه علیه یندرج الحکایه عنه فی الکذب القبیح عقلا و المحرم شرعا.

و لا یختص قبح الکذب بصوره الاضرار عقلا،کما لا اختصاص له شرعا.

و علیه فنشر الفضیله التی لا حجه علیها و ذکر المصیبه التی لا حجه علیها قبیح عقلا و محرم شرعا،فکیف یعمهما أخبار من بلغ؟سواء کان مفادها الارشاد إلی حسن الانقیاد،أو إثبات الاستحباب.

نعم إذا قلنا بأن الأخبار المزبوره تثبت حجیه الخبر الضعیف،فلازمه اندراج الفضیله و المصیبه فیما قامت الحجه علیه شرعا،فیخرج عن تحت الکذب المخبری القبیح عقلا و المحرم شرعا.

و حینئذ إن کان إجماع فهو کاشف عن هذا المعنی لا أنه تخصیص فی حکم العقل و الشرع.فتدبر جیدا.

السادس:إذا وردت روایه ضعیفه بالاستحباب،و روایه صحیحه بعدم الاستحباب فهل یتسامح،و یثبت الاستحباب أم لا؟

و تنقیح المسأله بأن التنافی:تاره-یتصور بین مدلول الخبر الضعیف و مدلول الخبر الصحیح-بما هما خبران.

و لا شبهه فی تنافیهما ذاتا،لکن لا أثر لتنافیهما مع قطع النظر عن اعتبارهما.

و أخری:یلاحظ التنافی بین مدلول الخبر الصحیح بما هو مدلول دلیل معتبر،و مدلول اخبار من بلغ.

و لا ـ ریب ایضا فی عدم التعارض لأن موضوع عدم الاستحباب فعلا ـ نفس الفعل بعنوانه،و موضوع اخبار من بلغ المفیده للاستحباب هو الفعل بما هو مما قد بلغ فیه الثواب.

و ثالثه:یلاحظ التنافی بین أدله حجیه الخبر الصحیح و نفس أخبار من بلغ.

و ظاهر الشیخ الأعظم(قدّس سره)فی رساله التسامح (۱)أنهما متعارضان، و الأصل فیه تساقطهما.و هذا بناء علی أن مفاد(أخبار من بلغ)حجیه الخبر الضعیف،کأدله حجیه الخبر الصحیح،و کل منهما یقتضی إلغاء احتمال خلاف مورده.

و یندفع بأن دلیل حجیه الخبر الصحیح علی الطریقیه یقتضی تنزیل مؤداه منزله الواقع،فإلغاء الاحتمال فیه راجع إلی إلغاء خلاف المحتمل،و أنه غیر مستحب،و إلغاء الاستحباب لا ـ إلغاء أثر الاحتمال بما هو،فان(أخبار من بلغ) تثبت استحباب الفعل لا بما هو،بل بما هو مما بلغ فیه الثواب،و بلوغ الثواب لا تخلف له،فهی علی فرض إثبات الحجیه تثبت الحجیه علی وجه الموضوعیه،لا علی وجه الطریقیه،کدلیل حجیه الخبر الصحیح المفید للحجّیه علی وجه الطریقیه.

فتنزیل أدله حجیه الخبر الصحیح-علی فرض التنزیل منزله القطع- یراد منه التنزیل منزله القطع الطریقی دون الموضوعی.

و العجب من الشیخ(قدّس سره)مع التفاته إلی هذا المعنی کیف حکم بالتعارض و التساقط؟

و مما ذکرنا تبین أنه لا ـ حاجه إلی استحباب الفعل بملاک بلوغ الثواب بأخبار من بلغ،نظرا إلی أن أخبار من بلغ تثبت الثواب علی أی تقدیر،فسقوطها

۱- ۱) مجموعه رسائل فقهیه و اصولیه۳۳/.

عن الحجيه فى موارد التعارض يوجب كونها كالخبر الضعيف البالغ به الثواب، فعمومها و إن كان لا يمكن أن يعم نفسها،إلا أن ملاكها التام الموجود فى كل خبر ضعيف موجود فيه،و مقتضى عليه بلوغ الثواب للاستحباب هو الحكم باستحباب الفعل فى مورد التعارض.

***

ص :195

[التنبيه الثالث]

۵۵-قوله(قدّس سره):ان النهی عن شیء إذا کان بمعنی طلب ترکه (۱)..الخ.

تحقیق المقام و بیان ما یجری فیه البراءه من الأقسام یستدعی بسطا فی الکلام،فنقول:إن طلب فعل شیء أو ترکه یتصور علی وجوه:

منها:تعلق الطلب بصرف وجود الشیء،و فی قباله تعلق الطلب بصرف العدم،و قد یعبر عن الأول بالوجود اللابشرط،و یناقض العدم الکلی،و عن الثانی بالعدم المطلق و العدم الکلی،و یقال:إن لازم الأول تحقق الطبیعه بأول وجود منها،و إن لازم الثانی عدم انتفاء الطبیعه إلا بانتفاء جمیع أفرادها.

و التحقیق ما بیناه فی غیر مقام أن وجود کل طبیعه لیس نقیضه إلا عدمه البدیل له،و لیس کل وجود إلا طاردا و ناقضا لعدم ما یضاف إلیه الوجود بحده، و لا یعقل أن یکون ناقضا للعدم الکلی و العدم المطلق.

فوجود کل طبیعه متخصصه بما أخذ فیها بدیله عدم تلک الطبیعه الخاصه بحدها.

فما اشتهر من أن وجود الطبیعه بوجود فرد ما و انتفاؤها بانتفاء جمیع الأفراد لا أصل له،بل بدیل ذلک المحقق لتلک الطبیعه هو عدمه المطرود به،لا عدم مطرود بغیره.

و أما انتقاض العدم باول وجود من الطبیعه،و بقاؤه علی العدم بعدمه، فلیس من حیث إن العدم المطلق بدیله و نقیضه،بل بدیله فی الحقیقه هو عدم أول

۱- ۱) کفایه الاصول۳۵۳/.

وجود من الطبيعه،لكن عدم الوجود الأول يلازم عدم سائر الوجودات.

كما أن التعبير بالوجود اللابشرط لا يخلو عن محذور:إذ لو أريد منه الوجود بنحو الاهمال فهو غير قابل لتعلق الحكم الجدی به،للزوم تعين الموضوع بنحو من أنحاء التعين.

و إن أريد اللابشرط المقسمی-بناء علی ما هو التحقيق من الفرق بين الماهيه المهمله و الماهيه اللابشرط ،لقصر النظر فی الأولی علی ذاتها و ذاتياتها، و توجه النظر فی الثانی (1)إلی الخارج عن ذاتها،فلذا تكون مقسما للاعتبارات الوارده عليها.

فالوجود اللابشرط حينئذ هو اللابشرط من حيث اعتبار البشرطشیء و البشرطلا ،و اللابشرط القسمی،لا من كل حيثيه.

و عليه،فالوجود اللابشرط بهذا المعنی لا يكون موضوعا لحكم فعلی من الأحكام إلا بأحد اعتباراته الثلاثه،حيث لا تعين له إلا أحد التعينات الثلاثه.

فلا محاله الوجود اللابشرط الذی يعقل تعلق الحكم به هو اللابشرط القسمی المتعين بتعين اللابشرطيّه من حيث القيود الخارجه عن ذات الماهيه الوارده عليها،كلا بشرطيّه الانسان من حيث الضحک و عدمه،و من حيث الكتابه و عدمها و غير ذلک.

و هذا غير صرف الوجود،و غير أول الوجود،و لا هو فی قبال العدم الكلی و العدم المطلق و العدم الأزلی و اشباه هذه التعبيرات.

بل التحقيق بالتعبير عنه بصرف الوجود و صرف العدم ما إذا لوحظ الوجود الجامع بين وجودات طبيعه خاصه بنهج الوحده فی الكثره،فيلاحظ طبيعی الوجود بحده مضافا إلی طبيعه خاصه بحدها،فيكون الوجود المضاف مسانخا فی وحدته لوحده الطبيعه المضاف إليها من حيث الماهيه،وحده نوعيه أو صنفيه

۱- ۱) هكذا فی الأصل لكن الصحيح:فی الثانيه.

مثلا.

فصرف الوجود بالاضافه إلى هذه الطبيعه الخاصه هو طبيعى الوجود الذى لا يشذ عنه وجود.

و نظير هذا الاعتبار يجرى فى طرف العدم المضاف إلى طبيعه خاصه،فيلاحظ طبيعى العدم بحده الجامع بين أعدام طبيعه خاصه بحدها، فيكون صرف العدم الذى لا يشذ عنه عدم من أعدام تلك الطبيعه الخاصه.

ثم إن هذا الوجود أو العدم الملحوظ كذلك:قد يكون كل فرد من طبيعيه ذا مصلحه أو ذا مفسده،فيناسبه تعلق سنخ الطلب به،و لازمه تعلق كل فرد من أفراد طبيعى الطلب بفرد من افراد طبيعى الوجود،أو طبيعى العدم المضافين إلى الماهيه.

فلا فرق فى الاطاعه و المعصيه بين ملاحظه وجود الطبيعه و عدمها هكذا، و بين ملاحظتهما بنحو الكثره و ترتيب الحكم عليها مستقلا.

و قد يكون الوجود الملحوظ كذلك ذا مصلحه واحده،أو طبيعى العدم ذا مصلحه واحده فيه،أو ذا مفسده واحده فى طبيعى فعله،فلا محاله يكون الطلب المتعلق به شخصا من الطلب ليس له إلا إطاعه واحده أو معصيه واحده.

و منها تعلق الطلب بمجموع الوجودات من طبيعه خاصه بحيث ينبعث عن مصلحه خاصه قائمه بمجموعها لا بجميعها،فالطلب واحد شخصا،له إطاعه واحده و معصيه واحده.

و فى طرف طلب الترک يتصور وجهان:

أحدهما:قيام مفسده واحده بمجموع الافعال لا بجميعها،فينبعث منها طلب ترک المجموع،فلا ينافى إتيان بعض الافعال،بل عصيانه باتيان الجميع.

ثانيهما:قيام مصلحه واحده بمجموع التروک،فينبعث منها طلب مجموع التروک لا ترک المجموع،فاطاعته بمجموع التروک،كما فى مجموع الأفعال، و عصيانه يتحقق و لو بفعل واحد.

ص :۱۹۸

و حینئذ لا فرق بین طلب طبیعی الترک بحدّه،و طلب مجموع التروک،إلا بالاعتبار مع کون الطلب فیهما شخصیا.

و منها تعلق الطلب بکل فرد من أفراد طبیعی الفعل أو بکل فرد من أفراد طبیعی الترک،لقیام المصلحه بوجود الطبیعه متی تحققت فی طرف البعث،أو لقیام المفسده کذلک فی طرف الزجر.

کما یمکن انبعاث طلب کل فرد من أفراد الترک عن مصلحه فی نفس ترک الطبیعه الخاصه علی خلاف ظاهر النهی.

فهناک أشخاص من طلب الفعل أو من طلب الترک،فیتعدد إطاعته و عصیانه،لا طلب سنخی نوعی ینحل عقلا إلی أشخاص منه،کما فی أحد القسمین من الاعتبار الأول.

نعم فرق بین الأمر و النهی،حیث إن العموم فی الأمر یمکن أن یکون شمولیا و بدلیا،دون النهی فان فیه تفصیلا:

توضیحه:أن طلب الفعل منبعث عن مصلحه قائمه بالفعل:فربما لا یکون تمانع بین أشخاص تلک المصلحه القائمه بتلک الطبیعه،و المفروض أنها مصلحه لزومیه،فلا محاله یطلب محصلات تلک المصالح الشخصیه اللزومیه بنحو العموم الشمولی.

و ربما یکون بینها تمانع،مع قیام المصلحه بطبیعه الفعل،بحیث یفی کل شخص فرض من طبیعه الفعل بشخص من طبیعی المصلحه،فلا محاله یطلب محصلاتها بنحو العموم البدلی.

مثلا إذا کان الغرض حصول الشبع بالأکل،و کان أکل خبز واحد وافیا بتلک الفائده بحیث لا یبقی مجال لاستیفاء هذا الغرض مما یفی به بذاته،فیطلب منه أکل خبز واحد من آحاد الخبز بدلیا لا شمولیا.

بخلاف طلب الترک فانه ربما ینبعث عن مفسده فی الفعل،و ربما ینبعث

عن مصلحه فی نفس الترک.

فان کان عن مفسده فی الفعل فنفس المفسده و ان کانت أیضا علی قسمین:

فتاره:لا یکون تمانع بین وجوداتها،و أخری-یکون بینها التمانع،کما إذا کان کل فعل من طبیعی واحد تأثیره العمی و شبه ذلک-إلا أن الغرض حیث إنه لم یتعلق بفعل المفسده بل بترکها،فلا محاله تکون المفسده بجمیع أشخاصها مطلوب الترک مطلقا شمولیا،و إن کان لا یبقی مجال للامتثال بعد عصیان أحد أفراد الطلب،لزوال الموضوع حینئذ.

و إن کان طلب الترک منبعثا عن مصلحه فی نفس طبیعی الترک،فالمصلحه حیث إنها وجودیه تطلب نفسها فیمکن أن تفرض تاره متمانعه،و أخری غیر متمانعه،فیکون طلب الترک تاره بنحو العموم الشمولی،و أخری بنحو العموم البدلی.فتدبره فانه حقیق به.

ثم إنک بعد ما عرفت الوجوه المتصوره و الاعتبارات الوارده علی متعلق الأمر و النهی تعرف أن ما أفاده شیخنا العلامه-«رفع اللّه مقامه»فی أول الوجهین هنا من تعلق الطلب بترک شیء فی زمان أو مکان،بحیث لو وجد فی ذلک الزمان أو المکان و لو دفعه لما امتثل أصلا الی آخر ما افاد-ینبغی أن یحمل علی ما إذا انبعث طلب الترک عن مصلحه واحده فی طبیعی الترک بحده،أو فی مجموع التروک.

و أما إذا کان منبعثا عن مفسده فی مجموع الأفعال،أو فی طبیعی الفعل بحده،فلا محاله یکون المطلوب ترک المجموع،فلا یسقط الطلب بفعل بعض المجموع عصیانا.

و أوضح من ذلک ما إذا کان المفسده متعدده قائمه بالجمیع،فان الطلب متعدد حقیقه و لبّا،و إن کان بحسب الاعتبار واحدا سنخا و نوعا.

ص:٢٠٠

و أما فرض كون المفسده القائمه بالجميع متعدده متمانعه كما فرضناها، فيسقط الطلب بفعل البعض كليه،فلا يوجب وحده الحكم حقيقه.

بل هذا فرض معقول حتى فيما إذا اعتبر كل ترک موضوعا مستقلا،فانه لا يبقى مجال لامتثال سائر أفراد الطلب،فلا يختص هذا الحكم بصوره لحاظ الوحده فی الموضوع و الحكم.

ثم اعلم أن ملاک جريان البراءه عقلا عنده(قدّس سره)بحسب الظاهر من تقسيمه(قدّس سره)تعدد الحكم،و ملاک عدمه وحدته.

ففی صوره التعدد لا يكون تنجز الحكم،لمكان إحراز موضوعه موجبا لتنجز حكم آخر ليس له هذا الشأن.

بخلاف صوره الوحده فان الحكم الواحد-بعد تنجزه فی الجمله-يجب الفراغ عن عهدته؛لأن الواحد لا يتبعض من حيث التنجز و عدمه.

و أنت خبير بأن الحجه على الكبرى:إن كانت حجه على الصغرى،فلا فرق بين كبرى طلب الترک المطلق و كبرى طلب كل ترک.

و ان لم تكن حجه على الصغرى،فلا فرق بين الشک فی انطباق مدخول أداه العموم على المائع المردد،و الشک فی انطباق طبيعی الترک المطلق على ما يسع هذا الفرد المردد،و ليس الشک فی هذا الفرد شكا فی محصل الترک المطلق،بل هذا الفرد المردد على تقدير كونه خمرا مثلا يكون ترک شربه مقوم طبيعی ترک شرب الخمر بحده لا محصلا له.

فشرب (١)هذا المائع بالاضافه إلى طبيعی الترک،و إن لم يكن كالفرد بالاضافه إلى الكلی،بل مطابق طبيعی الترک بحدّه واحد،و هو ما بالحمل الشائع ترک شرب الخمر بنهج الوحده فی الكثره.

إلا أن المطلوب بالحمل الشائع بنحو فناء العنوان فی المعنون هو الترک

١- ١) كذا فی الاصل،لكن الصحيح:فترک شرب هذا المائع،لأن الكلام فی ترک الشرب لا فی نفسه.

الجامع بين التروک الخارجیه بنهج الوحده فی الکثره،و کون ترک شرب هذا المائع من جمله تلک الکثرات-التی یکون جامعها بالحمل الشائع متعلقا للطلب- مشکوک.

فما بالحمل الشائع مطلوب یشک فی سعته لهذا المائع المردد،و الحجه علی الکبری لیست حجه علی الصغری،إلا بمقدار یعلم بسعه المطلوب بالحمل الشائع له.

و أما ما أفید (۱)من استصحاب الترک المطلق إذا کان مسبوقا به.

فهو غیر مفید،لأن الغرض الفراغ عن عهده التکلیف المنجز ببقاء الترک المطلق علی حاله،و عدم انقلابه باتیان الفرد المشکوک،و مثل هذا الأثر العقلی غیر مترتب علی بقاء طبیعی الترک بحدّه علی حاله.

و لیس المستصحب أمرا جعلیّا فی نفسه کی یکون بالاضافه إلی الأثر العقلی کالمحقق لموضوعه،و التعبد ببقاء الموضوع یجدی فی التعبد ببقاء حکمه لا فی الفراغ و الاشتغال.

کما أن ما افید أخیرا (۲)؛من أن أصاله البراءه و إن کان (۳)یقتضی جواز الاقتحام فی المشکوک،إلا أن قضیه لزوم احراز الترک اللازم وجوب التحرز عنه، و لا یکاد یحرز إلا بترک المشتبه أیضا.

لا یخلو عن محذور،إذ لا شک فی طلب هذا الفرد من الترک بالخصوص لیجری البراءه عنه،و إنما الشک فی سعه الترک المطلوب لمثل هذا الترک فعلا.

فلو فرض جریان البراءه فیه،لم یکن الحکم الفعلی المنجز إلا ما لا یسع هذا المشکوک،فإما لا براءه،و إما لا اشتغال.فتدبر جیدا.

و التحقیق:أن حقیقه البعث مثلا هو الانشاء بداعی جعل الداعی،و لا

۱- ۱) فی الکفایه۳۵۳/.

۲- ۲) فی الکفایه۳۳۴/.

۳- ۳) مقتضی القاعده تأنیث الفعلین لأن مرجع الضمیر هی أصاله البراءه.

یکون هذا الانشاء الخاص داعیا إلاـ بوجوده العلمی الذی لاـ یعقل الدعوه منه إلاّـ فی موطن النفس،لا بوجوده الواقعی الغیر الواصل.

و کما لا یعقل دعوه الآمر بوجوده الواقعی کذلک لا یعقل دعوته إلی أمر غیر حاضر فی أفق النفس حتی یتحقق منه الدعوه إلیه فی موطن الدعوه،و فی محل انبعاث الشوق إلیه.

و هکذا بالاضافه إلی متعلق فعل المکلف کالماء و الخمر و النجس،فان حضور هذه المتعلقات-أیضا فی البعث إلی الشرب،أو الزجر عنه فی فعلیه الباعثیه و الزاجریه-لازم عقلا.

و هکذا الأمر بالاضافه الی حرکه العضلات بالقبض و البسط نحو موضوع خارجی،فانه لاـ یتحرک العضلات نحو هذا الموضوع،دون غیره جزافا،بل بسبب انطباق ذلک المتعلق الکلی علی الجزئی فی وجدان العقل لا فی الخارج.

فانتهاء أمر دعوه البعث و الزجر إلی ما تحرک نحوه العضلات قبضا و بسطا خارجا یقتضی حضور نفس البعث و الزجر و متعلقهما،و ما یضاف إلیه المتعلق عنوانا و معنونا (۱)فی وجدان العقل،بحیث لو اختلّت إحدی هذه المقدمات لم یعقل الدعوه،فلا یعقل جعل الداعی بالفعل.

و هذا هو السر فی اشتراط التکلیف بالقدره أیضا،فان نسبه القدره إلی الاراده نسبه النقص إلی الکمال،و القوه إلی الفعل،و الامکان إلی الوجوب.

فاذا لم یکن الشیء مقدورا لم یخرج الفعل من حد القوه إلی الفعل بالاراده حتی یعقل جعل الداعی المحصّل للاراده.

۱- ۱) کشرب الخمر مثلا،فان الزجر تعلق بالشرب المضاف إلی الخمر،فلا بد من علم المکلف به من حیث العنوان،و هو عنوان الخمر،و المعنون و هو المائع الخارجی الخاص الذی یزیل العقل،فانه لو لم یعلمه من الجهتین لم یمکن الامتثال من جهه الجهل بحقیقته أو بأصل عنوانه،فلا یعقل الانزجار.

و لا يخفى عليك أن الغرض من الانشاء بداعى جعل الداعى،حيث إنه جعله بنفسه داعيا على أى تقدير،فلا محاله يكون بوجوده الواصل حقيقه داعيا -لما مر سابقا (۱)-من أن المعلول الفعلى لا ينبعث عن عله تقديريه،بل عن عله فعليه.

فالأمر المحتمل بصورته الحاضره فى النفس داع بالذات على أى تقدير، و الأمر الخارجى المطابق له داع بالعرض،كالمعلوم بالذات و المعلوم بالعرض، و المراد بالذات و المراد بالعرض.

ففى صوره احتمال الأمر لا يكون الأمر الخارجى الداعى بالعرض داعيا على أى تقدير،بل على تقدير تحققه و مطابقته للصوره الحاضره للنفس.

فاذا كان الانشاء الواقعى المفروض تحققه بداعى جعل الداعى حقيقه، فهو بعنوان جعل الداعى بالعرض على أى تقدير،و لا يعقل أن يكون كذلك إلا بنحو وجوده الواصل فى وجدان العقل،و إلا ففى صوره احتماله لا يكون داعيا بالعرض على أى تقدير.

و كذا الأمر بالاضافه إلى عنوان متعلقه،فان جعله داعيا إلى الشرب بعنوانه يستدعى إحداث الشوق اليه بعنوانه لا الى احتماله.

و كذا بالاضافه إلى ما أضيف إليه المتعلق عنوانا و معنونا.

نعم إذا قام الدليل على تنجيز المحتمل كان ذلك راجعا إلى جعل وجوده المحتمل داعيا.

أو إذا (۲)كان من باب جعل الحكم المماثل كان فى الحقيقه جعل الحكم المماثل الواصل داعيا حقيقه بعنوان أنه الواقع،فهو الداعى بالحقيقه،و الحكم الواقعى داع عنوانا و بالعرض.

۱- ۱) التعليقه:۵۱.

۲- ۲) هكذا فى الأصل لكن الصحيح:و إذا.

و من جمیع ما ذکرنا تبین أن ملاک البراءه عدم فعلیه الحکم بعدم الوصول کبری و صغری،من دون فرق بین کون القضیه حقیقیه أو خارجیه.فأخذ (۱)القضیه حقیقیه مقدمه للبراءه-و أن فعلیه الحکم بفعلیه موضوعه بخروجه عن حد الفرض و التقدیر-مقدمه مستدرکه.

و لذا إذا کانت القضیه خارجیه کانت فعلیه الحکم بالوصول أیضا،کما إذا قال لا تشرب هذه الخمور الموجوده فی الدار،و تردد أمر مائع بین کونه منها و عدمه،فانه قطعا مجری البراءه،مع أن القضیه خارجیه،فتدبره فانه حقیق به.

و مما ذکرنا تبین أنه لا شک فی[عدم] (۲)فعلیه الحکم الواقعی المحتمل،بل ما ذکرنا برهان علی عدم فعلیته من دون وصول النوبه إلی قاعده قبح العقاب بلا بیان.

و أما مع قطع النظر عن ذلک و ملاحظه قاعده قبح العقاب بلا بیان و مقتضاها فی الشبهه الموضوعیه،فنقول:لیس المراد بالبیان ما هو وظیفه الشارع،و هو بیان الکبری حکما و موضوعا،حتی یتوهم حصوله،و أن بیان الموضوع الجزئی لیس وظیفه الشارع.

بل المراد قبح العقاب بلا مصحح للعقوبه و المؤاخذه عقلا و شرعا،و ان لم یکن مصداقه وظیفه الشارع.

و قد بینا مرارا ان (۳)مخالفه التکلیف الواقعی بما هی لیست مصححه للعقوبه عقلا،بل بما هی ظلم علی المولی و خروج عن زی الرقیه و رسم العبودیه.

و کما أن مخالفه التکلیف الذی لا حجه علی أصله و لا علی متعلقه کلیه لیست ظلما،إذ لیس من زی الرقیه اتیان ما لا حجه علیه من قبل المولی أو

۱- ۱) کما ذهب الیه المحقق النائینی قده.اجود التقریرات ۲۰۰/۲.

۲- ۲) أثبتناه لضروره السیاق.

۳- ۳) منها ما تقدم فی مبحث حجیه القطع:التعلیقه ۱۰ و ۴۱ و ۵۵.نهایه الدرایه ۳.

التجنب عما لا حجه عليه من قبله.

كـذلك مخالفه التكليف المعلوم الـذى صادف الفرد المشكوك فى الواقع،فان فعل هـذا المشكوك أو تركه ليس خروجا عن زى الرقيه،فـان الحجه على الكبرى بمـا هى لا يعقل أن تكون حجه على الصـغرى،حتى ينـدرج فى موضوع مخالفه ما قامت عليه الحجه،ليكون مصداقا للظلم المحكوم عليه بأنه مذموم عليه.

لا يقال:إتيان المشكوك،و إن لم يكن ظلما مذموما عليه،إلا أن مخالفه التكليف المعلوم و عدم الخروج عن عهدته ظلم،موجب للذم و العقاب،فلزوم ترك المشكوك ليس من حيث نفسه،بل من حيث لزوم الخروج عن عهده التكليف المنجز.

لانا نقول:بعد تسليم أن إتيان هذا المشكوك من حيث كونه مخالفه ذلك التكليف المعلوم ليس ظلما،فلا محاله لا يتنجز ذلك التكليف المعلوم إلا بمقدار يكون مخالفته ظلما و خروجا عن زى الرقيه.

و لا يجب الفراغ عن عهده ما لا يتنجز بالاضافه إلى شيء،بل يجب الفراغ عن عهده ما كان منجزا له.

لكن قـد بينا فى محله أن عـدم استحقاق العقاب بعدم مخالفه التكليف الواصل،لا بقبح العقاب من المولى،بل قبح معاقبته متفرع على عدم استحقاقه،فراجع.

***

[التنبيه الرابع]

اشاره

۵۶-قوله(قدّس سره):قد عرفت حسن الاحتياط عقلا و نقلا (۱)...الخ.

لا يخفى عليك أن معنى حسنه عقلا كونه انقيادا للمولى،و هو عنوان ممدوح عليه،و معنى حسنه شرعا لا بد من أن يكون رجحانه شرعا بقيام غرض مولوى به.

و إلاّ فكونه ممدوحا عليه عند الشارع بما هو من العقلاء فهو راجع إلى رجحانه العقلى،و ليس بناء على كونه راجحا عند الشارع-بما هو شارع-إلا كون الأمر به منبعثا عن نفس مصلحه الواقع بجعل الحكم المماثل،تحصيلا للواجب الواقعى و الغرض منه،أو كون الأمر به بداعى تنجيز الواقع المحتمل، لأجل الوصول إلى الغرض منه.

و أما الأمر به إرشادا،فهو أمر منه بما هو عاقل،لا بما هو شارع ذو غرض مولوى.

و منه يعلم أنه بعد الحكم برجحانه شرعا فى الرسائل (۲)لا مورد للترديد فى أن الامر به للاستحباب أو للارشاد،و الأمر سهل.

۵۷-قوله(قدّس سره):ما لم يخل بالنظام فعلا فالاحتياط قبل ذلك (۳)...الخ.

ص :۲۰۷

۱- ۱) كفايه الأصول:۳۵۴.

۲- ۲) فرائد الأصول المحشى ۳۶/۲.

۳- ۳) كفايه الأصول:۳۵۴.

أما بالاضافه إلى حسنه عقلا،فلأن ما يخل بالنظام قبيح عندهم،بل قد مرّ مرارا (۱)أن ملاك الحسن و القبح العقليين كون الشیء ذا مصلحه ينحفظ بها النظام،أو ذا مفسده يختل بها النظام.

و أما بالاضافه إلى وجوبه أو استحبابه الشرعی فلأنها بداعی جعل الداعی،و مع قبح الاحتياط المخل بالنظام فی نظر العقل لا يعقل تصديق الجعل منه،فيلغوا البعث قهرا.

بل نقول:إن نفس التكليف الواقعی-الذی يقتضی الجمع بين محتملاته الاخلال بالنظام-لا يبقى عليه فعليه الباعثيه و الزاجريه،لا من حيث إنه يقتضی ما يخل بالنظام؛لأن مقتضاه نفس متعلقه،و هو قطعا لا يخل بالنظام،بل الاخلال فی تحصيل العلم بامتثاله،و ليس ذلک من مقتضيات نفس التكليف و لو بالواسطه،كما قدمنا شرحه فی أوائل (۲)دليل الانسداد.

بل من حيث إن العقل بعد ما لم يحكم بتحصيل العلم بامتثاله لا معنى لبقائه على صفه الدعوه الفعليه كما قدمناه هناک (۳)

و أما ما فی المتن من أن الاحتياط قبل الاخلال يقع حسنا،و بعد لزوم الاختلال منه لا يكون حسنا،فهو بالاضافه إلى الجمع بين الاحتياطات بالنسبه إلى تكاليف متعدده،لا بالاضافه الى الجمع بين محتملات تكليف واحد،فانه مبنی على إمكان الانفكاک بين الموافقه القطعيه و ترک المخالفه القطعيه.فتدبر.

۱- ۱) منها فی مبحث حجيه القطع التعليقه ۱۰.و منها فی مبحث الظن التعليقه:۵۱ و ۱۴۵ نهايه الدرايه ۳.

۲- ۲) نهايه الدرايه ۳:التعليقه ۱۳۰.

۳- ۳) فی التعليقه:۱۲۸.

[دوران الامر بين المحذورين]

۵۸-قوله(قدّس سره):و شمول مثل کل شیء لک حلال (۱)...الخ.

قد تقدم (۲)فی مباحث القطع أن شمول کل شیء...الخ یتوقف علی أمور:

منها:شموله للشبهه الحکمیه و الموضوعیه معا،مع أنه قد بینا (۳)فی أدله البراءه اختصاصه بالشبهه الموضوعیه.

و منها:شموله للشبهه الوجوبیه و التحریمیه،بتقریب أن الحرام یراد به ما حرم فعله أو ترکه،فعموم الغایه یدل علی عموم المغیّی،مع أن کل حکم من الأحکام الخمسه أمر بسیط لا ینحل إلی حکمین فعلا و ترکا،مع ظهور أن الایجاب ینبعث عن مصلحه فی متعلقه،و لیس فی ترکه مفسده حتی ینبعث منها تحریم.

کما أن التحریم ینبعث عن مفسده فی متعلقه،لا أن فی ترکه مصلحه کی ینبعث منها ایجاب.

و کذا لیس فی المراد التشریعی اللزومی فی موطن النفس إلا إراده متعلقه بفعله لا کراهه متعلقه بترکه،إذ لا فرق بین الاراده التشریعیه و التکوینیه إلا من حیث تعلق الأولی بفعل الغیر و تعلق الثانیه بفعل نفس المرید.

و کذا لا یستحق عقوبتین علی کل معصیه،لأن المفروض أن فعل

۱- ۱) کفایه الأصول/۳۵۵.

۲- ۲) نهایه الدرایه ۳:التعلیقه ۳۹.

۳- ۳) التعلیقه:۱۸.

الحرام ينطبق عليه (۱)ترک الواجب،و بالعکس فی ترک الواجب.

فتبین عدم التعدد من حیث المبادئ و النتائج و الغایات.

و منها:أن تکون الغایه عقلیه،لا شرعیه جعلیه؛إذ لو کانت شرعیه فهی حاصله لفرض العلم الاجمالی بالوجوب أو الحرمه،بخلاف ما لو کانت عقلیه، فان المراد من العلم هو المنجز،و مع فرض عدم منجزیه هذا العلم من حیث الموافقه القطعیه و ترک المخالفه القطعیه،فالغایه غیر حاصله بمجرد العلم.

و سیأتی إن شاء اللّه تعالی الاشکال فی الغایه،حتی بناء علی کونها غایه عقلیه (۲).

فاتضح أن الاستدلال به مبنی علی مقدمات کلها غیر مسلمه.فتدبر.

۵۹-قوله(قدّس سره):و لا مانع منه عقلا و لا نقلا (۳)...الخ.

قد تقدم فی مباحث القطع بیان الموانع و دفعها فراجع (۴).

۶۰-قوله(قدّس سره):و قد عرفت أنه لا یجب موافقه الأحکام التزاما (۵)...الخ.

فی البحث عن وجوب الموافقه الالتزامیه جهتان:

إحداهما:تناسب مباحث القطع،و هی أنه هل للتکلیف المعلوم مرحلتان من الاطاعه و المعصیه،عملا و التزاما؟أو الأولی فقط؟و قد أشبعنا الکلام فیها هناک (۶).

۱- ۱) کذا،و الصحیح:لا ینطبق علیه.

۲- ۲) فی التعلیقه:۶۲.

۳- ۳) کفایه الأصول:۳۵۵.

۴- ۴) نهایه الدرایه:۳،التعلیقه:۳۹.

۵- ۵) کفایه الأصول:۳۵۵.

۶- ۶) نهایه الدرایه:۳،التعلیقه:۳۱ و ۳۲.

و ثانيتهما-هل وجوب الموافقه الالتزاميه و حرمه مخالفتها-و لو بدليل من الخارج-يمنع عن إجراء الاباحه و البراءه شرعا أو لا؟و هذه الجهه تناسب مباحث الشك و مجارى الأصل.

و قد قدمنا الكلام فيها أيضا بتبع تعرض شيخنا العلامه-رفع اللّه مقامه- لها هناك (۱).و بينا هناك (۲)أن الأمر دائر بين ما يستحيل لزومه و ما لا يمنع لزومه عن إجراء الاباحه و البراءه.فراجع.

و حيث عرفت أن الغرض هنا ليس مجرد لزوم الموافقه الالتزاميه كما هو المناسب لمبحث القطع،حتى يقال:بعدم اللزوم كليه،أو أن الالتزام بالواقع إجمالا ممكن،بل الغرض عدم مانعيه الالتزام اللازم،حيث لا منافاه بين الحكم الواقعى و الحكم الظاهرى،فلا مانع من الالتزام بهما معا.

لا يقال:هذا إذا تعلق الالتزام بنفس الواقع الذى هو إما الوجوب أو الحرمه،و كل منهما حيث إنه مجهول فلا يكون فعليا،حتى يكون الالزام بحكمين فعليين،حتى يقال:بانه غير معقول كعدم معقوليه نفس اجتماع الفعليين.

و اما اذا كان الالتزام بالمردد محالا،لعدم تعين الطرف المقوم للالتزام الجدى الجزئى،و إلّا لزم إما تردد المعين أو تعين المردد،و كلاهما خلف،فلا محاله يجب الالتزام بنفس طبيعى الالزام.

و حيث إنه معلوم تفصيلا فيكون فعليا فيمنع عن الاباحه الفعليه،كما أن الالتزام به لا يجتمع مع الالتزام بما ينافيه.

لأنا نقول:لا فعليه لطبيعى الإلزام إلا بفعليه نوعه،فاذا لم يكن نوعه فعليا لم يكن الجنس فعليا،فلا ينافى الاباحه الفعليه،فلا يكون الالتزامان

۱- ۱) كفايه الأصول:۲۶۸.

۲- ۲) التعليقه:۳۵ و ۳۶ و ۳۷.

متنافیین،هذا،و بقیه الکلام مما یتعلق بالمقام قد تقدمت مفصله فی مباحث القطع فراجع (۱).

۶۱-قوله(قدّس سره):و قیاسه بتعارض الخبرین (۲)...الخ.

لا یخفی علیک أن القیاس بالخبرین المتعارضین و ابطاله،تاره:لاثبات التخییر الذی هو أحد الوجوه فی المسأله و نفیه.

و أخری:لتتمیم البحث عن عدم وجوب الالتزام بأحد الحکمین بنحو التخییر حتی یمنع عن إجراء البراءه شرعا و الحکم بالاباحه،و إن کان لازمه بطلان القول بالتخییر.و ظاهر العباره هو الثانی،کما هو مقتضی کلمات شیخنا العلامه الأنصاری(قدّس سره)فی الرسائل فی هذه المسأله (۳).

و تقریب وجوب الالتزام بأحد الحکمین بنحو التخییر بوجهین:

احدهما:أنه یجب الالتزام شرعا بالحکم الواقعی بعنوانه،فاذا کان الواقع هو الوجوب فالالتزام الواجب واقعا هو الالتزام بالوجوب،و إذا کان هی الحرمه فالالتزام الواجب هو الالتزام بالحرمه.

و حیث لا یتمکن من الموافقه القطعیه للالتزام الواجب وجبت موافقته الاحتمالیه،و هی بالالتزام بالوجوب أو الالتزام بالحرمه.

و الجواب:أن أصل الالتزام الجدی بالواقع بعنوانه الخاص المجهول غیر معقول،حتی یجب واقعا علی طبق الواقع،حتی یجب موافقته الاحتمالیه،بل مقوله الالتزام الجدی بشیء سنخ مقوله لا تتعلق إلا بما علم،و هو لیس إلا نفس طبیعی الالزام،و هذا معنی ما أفید فی الرسائل،و هو قوله(رحمه اللّه علیه)و لیس

۱- ۱) نهایه الدرایه:۳،التعلیقه:۳۷.

۲- ۲) کفایه الأصول:۳۵۵.

۳- ۳) فرائد الأصول المحشی:۶۳/۲ و ۶۴ و ۶۵.

حکما شرعیا ثابتا فی الواقع،حتی تجب مراعاته،و لو مع الجهل التفصیلی (۱)...الخ.

و منه تبین أنه لا جامع بین التخییر هنا و التخییر بین الخبرین،حتی یقاس احدهما بالآخر:

إذ ملاک التخییر هنا مراعاه وجوب الالتزام الواحد بالاحتیاط المقتضی للموافقه الاحتمالیه.

و ملاک التخییر هناک عدم امکان الجمع بین التزامین واجبین،فیتخیر بین الالتزامین الواجبین.

و لذا قال(قدّس سره)بعد العباره المتقدمه،و من هنا یبطل قیاس ما نحن فیه...الخ.

ثانیهما:قیاس المورد بالخبرین المتعارضین بتنقیح المناط،و بیان الملاک بینهما:

توضیحه:أن نفس التکلیف الواقعی و إن کان لا یقتضی عقلا الالتزام به أو بضده،و دلیل الالتزام بالاحکام من الخارج و إن کانت (۲)غیر مقتضیه (۳)للالتزام بها بعناوینها الواقعیه،إلا أن الدلیل علی التخییر بین الخبرین دلیل علی التخییر بین الحکمین هنا؛لأن الملاک هناک.إما رعایه الحکم الظاهری الأصولی و هی الحجیه،و رعایه الحکم الواقعی أولی.

و إما لأن الخبرین مع ما نحن فیه مشترکان فی نفی الثالث.ففیما نحن فیه علما،و فی الخبرین علمیّا.

۱- ۱) فرائد الأصول المحشی:۶۳/۲.

۲- ۲) الصحیح:و إن کان.

۳- ۳) الصحیح:مقتضیا،و زیاده:غیر.

و إما لأن الخبرين لا خصوصيه لهما إلا إحداث احتمال الحكمين واقعا، و هو موجود فيما نحن فيه؛إذ لا شأن للخبرين بناء على الطريقيه المحضه إلا إحداث الاحتمال.

و الجواب:أن الحجيه:إما بمعنى لزوم الالتزام بمؤدى الخبر مقدمه للعمل، لا تطبيق العمل على مقتضى الخبر كما يظهر من بعض كلمات الشيخ الأجل (قدّس سره) (۱).

و إما بمعنى جعل الحكم المماثل لمؤدى الخبر بعنوان ينطبق على ذات الواجب مثلا كعنوان تصديق العادل عملا.

و إما بمعنى تنجيز الواقع بالخبر.و على أى حال فالقياس مع الفارق.

أما الحجيه بالمعنى الأول،فايجاب الالتزام بمؤدى الخبر منبعث عن مصلحه فى نفس الالتزام إذا كان ايجاب الالتزام حقيقيا لا كنائيا.فهناك مصلحتان مقتضيتان لايجابين متعلقين بالالتزام.

و حيث لا قدره على امتثال هذين الواجبين المنبعثين عن مقتضيين،فلا محاله يحكم العقل بالتخيير بينهما كسائر الواجبات المتزاحمه.

و ليس فيما نحن فيه إلا مصلحه مقتضيه للوجوب الواقعى،أو مفسده مقتضيه للتحريم الواقعى،و لا موجب إلا لالتزام واحد بالمقدار الواصل،و هو طبيعى الالزام.

نعم أصل الحجيه بهذا المعنى محل الاشكال،إذ الالتزام بمؤدى الخبر-من حيث إنه مؤداه-لا معنى للزومه،حيث إنه ليس من الأحكام حتى يجب الالتزام به.

و الالتزام الجدى بالحكم الواقعى الغير الواصل حقيقه و لا تعبدا غير

۱- ۱) فرائد الأصول المحشى:۴۸/۱.

معقول.

أما أنه غير واصل حقيقه،فهو واضح.

و أما أنه غير واصل تعبدا،فلان المفروض عدم جعل الحكم المماثل،بل ايجاب الالتزام فقط.

و حيث إنه غير معقول،فليحمل على ايجاب الالتزام كنايه عن تطبيق العمل؛لأن العمل لا يكون إلا عن التزام،فهو أمر بالالتزام كنايه،و بالعمل حقيقه،فيندرج تحت الشق الثانی.

و كذا لو جعلنا ايجاب الالتزام حقيقيا كاشفا بدلاله الاقتضاء عن جعل الحكم المماثل بجعل لازمه،أو قبلا فيندرج تحت الشق الثانی.

و أما الحجيه بالمعنى الثانی،و هو جعل الحكم المماثل،فهو على قسمين:

فتاره-ينبعث هذا الجعل المماثل عن مصلحه قائمه بالعنوان الطارئ، فالحكم المماثل لا يدور ثبوته الحقيقی مدار الواقع،لانبعاثه عن ملاک آخر غير ملاک الواقع.و هذا معنى الحجيه على الموضوعيه و السببيه.

فهناک على الفرض فی الخبرين بحسب دليل الحجيه مقتضيان لحكمين مماثلين لمؤدی الخبرين،فالتخيير بينهما من باب التخيير بين الواجبين المتزاحمين.

فلا بقاس به ما ليس فيه إلا مقتضی واحد،و مقتضی واحد.

و أخری ينبعث الجعل المماثل عن نفس مصلحه الواقع،بحيث لا غرض فيه إلا إيصال الواقع بعنوان آخر،فلا محاله يكون مقصورا على مصادفه الخبر للواقع.

و لا تخيير هنا بحسب القاعده،إذ لا مقتضی هناک إلا نفس مقتضی الحكم الواقعی،و هو واحد،و الحكم المماثل الحقيقی أيضا واحد،فليس هناک واجبان متزاحمان.

و التخيير إذا كان ثابتا شرعا فهو لوجه آخر مختص بالخبرين،و هو

الاخذ بأحد الخبرين بعنوان التسليم لما ورد عنهم(عليهم السلام).

فدليل التخيير بناء على هذا كدليل حجيه الخبر عموما على الموضوعيه، فان عنوان التسليم حيث إنه ذو مصلحه،و كلاهما وارد،فينطبق على كليهما هذا العنوان،و حيث لا قدره على التسليم لكليهما،وجب التسليم لاحدهما مخيرا.

و ليس مثل هذا العنوان فيما نحن فيه،حتى يكون دليل التخيير هناك دليلا على التخيير هنا،فعلم ان التخيير بين الخبرين ليس لأجل ما توهم من الملاك،بل لما ذكرناه فى هذا الشقوق (۱).

و أما الحجيه بالمعنى الثالث،فحالها حال جعل الحكم المماثل على الطريقيه المحضه،إذ لا غرض فى هذا الانشاء على الفرض إلا إيصال الواقع بأثره لا بمماثله،فذاك الغرض هو الداعى الى تنجيز الواقع بالخبر،و هذا شأن الخبر الموافق دون كليهما.

فلا تخيير على القاعده،بل بدليل خاص بعنوان التسليم لما يرد عنهم (عليهم السلام)بتوسط الثقات.

و أما ما عن شيخنا العلامه(قدّس سره)فى المتن من الجواب بناء على الطريقيه من وجود ملاك الطريقيه فى كلا الخبرين،هو احتمال الاصابه شخصا، و غلبه الاصابه نوعا،فالعلم الاجمالى بالكذب الواقعى غير مانع؛إذ ليس الكذب الواقعى مانعا و مع وجود الملاك فى كليهما،فلا محاله يكون التخيير على القاعده،و لا يقاس به ما نحن فيه،حيث إنه ليس فيه إلا مجرد احتمال الحكمين، لا ملاكان لاعتبار الحجيه فى كلا الخبرين.

فقد بينا فى محله أنه لا يخلو عن محذور،إذ بناء على الطريقيه المحضه لم ينبعث الانشاء بداعى جعل الحكم المماثل،أو بداعى تنجيز الواقع إلا عن نفس مصلحه الواقع،فالحكم المماثل واحد،و المنجز بالحقيقه واحد عن مقتض واحد.

۱- ۱) هكذا فى الاصل،و لكن الصحيح:هذه الشقوق.

غایه الامر أنه لم یجعل الحکم المماثل علی طبق مؤدی کل أماره،و لم یجعل الواقع منجزا بأیه أماره کانت،بل علی طبق ما له احتمال الاصابه شخصا،و غلبه الاصابه نوعا.

و دخل هذه الخصوصیه فی الجعل المزبور عن المقتضی الواقعی أمر،و کونه مقتضیا للجعل المزبور أمر آخر،و مجرد وجود الشرط مع عدم المقتضی لا یفید شیئا،و لا یکون التخییر علی القاعده کالمتزاحمین.فتدبر جیدا.

۶۲-قوله(قدّس سره):و لا مجال هاهنا لقاعده قبح العقاب بلا بیان (۱)..الخ.

لیس الغرض فقد التمکن المعتبر فی تعلق التکلیف،فانه حاصل قطعا، بل الغرض فقد التمکن من الامتثال من حیث الموافقه القطعیه و ترک المخالفه القطعیه،و هو معتبر فی موضوع حکم العقل باستحقاق العقاب علی المخالفه القطعیه و ترک الموافقه القطعیه،و هو أثر تنجز التکلیف.

فلا نقص فی منجزیه العلم من حیث نفسه،بل من حیث اعتبار التمکن من الامتثال فی تنجز التکلیف و استحقاق العقاب.

فکما أن فعلیه التکلیف منوطه بأمرین:

احدهما:وصوله،و الآخر:القدره علی متعلقه،و لا ربط لاحدهما بالآخر.

کذلک تنجز التکلیف،و استحقاق العقاب علی مخالفته القطعیه،و ترک موافقته القطعیه منوط بأمرین:

أحدهما:الوصول الأعم من التفصیلی و الاجمالی،و الآخر:التمکن من الموافقه القطعیه،و ترک المخالفه القطعیه،و لا ربط لأحدهما بالآخر.فلا وجه لاحتساب التمکن المزبور من بیانیه العلم.

و أما أن العلم لا یصلح للبیانیه بتوهم تعلقه بجنس التکلیف،ففیه:

ص: ۲۱۷

۱- ۱) کفایه الأصول:۳۵۶.

أنه إذا علم بوجوب فعل فی الیوم أو حرمته فی غد لا علم له إلاّ بجنس التکلیف،و مع ذلک یؤثر للتّمکن من الامتثال.

کما أنّه إذا علم بوجوب الجلوس فی مکان فی الیوم،و الجلوس فی مکان آخر فی الیوم لا یؤثر فی التنجز،مع أنه متعلق بنوع التکلیف،لعدم التمکن من الامتثال.

فیعلم أن العلم مطلقا قابل للتأثیر،و إنما المانع عدم التمکن من الامتثال المعتبر عقلا فی استحقاق العقاب علی ترکه.

و مما ذکرنا یظهر الاشکال فی أدله البراءه الشرعیه،لأن ظاهرها کونها فی مقام معذریه الجهل و ارتفاعها بالعلم،فما کان تنجزه و عدمه من ناحیه العلم و الجهل کان مشمولا للغایه و المغیّی،و ما کان من ناحیه التمکن من الامتثال و عدمه فلا ربط له بأدله البراءه.

و منه تبین أن الغایه فی کل شیء لک حلال،و إن کانت عقلیه لا یجدی لشمول المغیّی لما نحن فیه،إذ لیست المعذوریه هنا لأجل عدم حصول الغایه.

و هذا ما وعدناک به سابقا (۱)،فتدبره فانه حقیق به.

۶۳-قوله(قدس سره):لعدم التمکن من الموافقه القطعیه کمخالفتها (۲)...الخ.

ظاهره عدم تنجز التکلیف من حیث ترک المخالفه القطعیه مطلقا سواء کانت فی واقعه أو فی واقعتین،مع أنه بالاضافه إلی الواقعتین یتمکن من المخالفه القطعیه العملیه التدریجیه.

فانه إذا فعل فی واقعه،و ترک فی واقعه أخری یقطع بمخالفه التکلیف، فانه إذا کان حراما فقد فعله،و إن کان واجبا فقد ترکه.

ص :۲۱۸

۱- ۱) التعلیقه:۵۸.

۲- ۲) کفایه الأصول:۳۵۶.

و يقال:إن العقل لا يفرق فی قبح المخالفه القطعیه بین الدفعیه و التدریجیه.

بل ظاهر الشیخ الاعظم(قدّس سره)-فی الرسائل (۱)فی مباحث القطع- الحکم بقوه قبح المخالفه القطعیه العملیه فی واقعتین.

و عدم الحکم بتنجز التکلیف فی واقعه لعدم التمکن من المخالفه القطعیه لا ینافی الحکم بتنجزه فی واقعتین،لمکان التمکن منها.

و قد عرفت أنه لا قصور فی منجزیه العلم،و إنما المانع عدم التمکن من الامتثال،و المفروض حصوله من حیث ترک المخالفه القطعیه بالاضافه إلی واقعتین،فالمقتضی موجود و المانع مفقود.

و هذه غایه ما یمکن أن یقال فی توجیه حکم العقل بقبح المخالفه القطعیه التدریجیه فی واقعتین.

و التحقیق:أن العلم لا ینجز إلا طرفه،مع القدره علی امتثال طرفه.

و من البین أن هناک تکالیف متعدده فی الوقائع المتعدده،فهناک علوم متعدده بتکالیف متعدده فی الوقائع المتعدده،لا ینجز کل علم إلا ما هو طرفه فی تلک الواقعه،و المفروض عدم قبول طرفه للتنجز،و لا توجب هذه العلوم المتعدده علما-إجمالیا أو تفصیلیا-بتکلیف آخر یتمکن من ترک مخالفته القطعیه.

نعم انتزاع طبیعی العلم من العلوم المتعدده،و طبیعی التکلیف من التکالیف المتعدده،و نسبه المخالفه القطعیه إلی ذلک التکلیف الواحد المعلوم بعلم واحد،هو الموجب لهذه المغالطه.

و من الواضح أن ضم المخالفه فی واقعه إلی المخالفه فی واقعه أخری،و إن کان یوجب القطع بالمخالفه،لکنه قطع بمخالفه غیر مؤثره،لفرض عدم الأثر

۱- ۱) فرائد الأصول المحشی:۴۲/۱.

لکل مخالفه للتکلیف المعلوم فی کل واقعه.

و مما ذکرنا تبین أن التمکن من ترک المخالفه القطعیه فی واقعتین غیر مفید،لأنه لیس امتثالا للتکلیف المعلوم الذی یترقب امتثاله.

فان کل تکلیف فی کل واقعه یستدعی امتثال نفسه بحکم العقل لا امتثاله،أو امتثال تکلیف آخر فی واقعه أخری.

و لا یخفی علیک أن عدم الفرق بین المخالفه القطعیه الدفعیه و التدریجیه صحیح اذا کان التدریجی طرف العلم،لا فی مثل ما نحن فیه من کون کل واقعه أجنبیه عن واقعه أخری من حیث العلم و المعلوم فکذا من حیث الامتثال.

فلیس الاشکال فیما نحن فیه من حیث تدریجیه المخالفه،کی یجاب:

تاره:بأن التکلیف بالمتأخر بنحو المعلق،أو بنحو المشروط بالشرط المتأخر،فهو فعلی حال تعلق العلم.

و أخری:بأن الواجب المشروط إذا علم بتحقق شرطه فی ظرفه کفی فی تنجزه فی ظرفه.

ثم إنه ربما ینتقض قبح الاذن فی المخالفه التدریجیه بالتخییر الاستمراری بین الخبرین الدالّ أحدهما علی الوجوب و الآخر علی الحرمه، و بالتخییر الاستمراری فی الرجوع إلی المجتهدین المتساویین فی مثل الفرض المذکور،و بجواز العدول من مجتهد إلی آخر مطلقا،أو ببعض مسوغات العدول فی مثل الفرض المزبور.

و أجاب عنه الشیخ الأجل(قدّس سره) (1)بعدم البأس به إذا کان للمکلف فی کل واقعه بدل ظاهری،و تعبد بحکم ظاهری.

و ربما یورد علیه:بأنه أیّ فرق بین الاباحه الظاهریه فی کل واقعه،

۱- ۱) فرائد الأصول المحشی:۴۲/۱.

و سائر الأحکام الظاهریه؟ (۱)

و لا یخفی علیک أن غرضه(قدّس سره)لیس کفایه الحکم الظاهری فی المخالفه العملیه التدریجیه،بل وجود البدل الظاهری الذی به یتدارک مصلحه الواقع أو مفسدته.

ففی مثل الخبرین المتعارضین یکون فی الالتزام بکل منهما مصلحه یتدارک بها مصلحه الواقع أو مفسدته،أو نفس جعل الحکم علی طبق الخبرین بنحو التخییر منبعث عن مصلحه فی الفعل أو الترک بعنوان عارض إمّا مطلقا،کما علی موضوعیه الخبر مطلقا،أو فی خصوص مورد التعارض،کما علی القول بالتخییر شرعا بعنوان التسلیم الراجع أیضا إلی الموضوعیه فی مثل هذا الحال.

و علی أی حال فهناک مصلحه یتدارک بها الواقع عند الخطأ عن الواقع.

و لا بد من الالتزام بمثله فی التخییر بین المجتهدین،أو جواز العدول.

و أما فی مثل الحکم علی معلوم الوجوب أو الحرمه بالاباحه مطلقا،فلیس هناک بدل ظاهری،حیث إن الفعل و الترک علی حالهما من دون تعنونهما بعنوان ذی مصلحه حتی یکون الفعل المعنون بذلک العنوان بدلا ظاهریا عن الواقع.

کما لا معنی لتعنونهما-من قبل نفس الاباحه-بشیء و لو بالالتزام بالاباحه،فان الاباحه تتعلق بنفس الفعل لا بالالتزام بها؛فانه غیر معقول، فیتمحض فی الاذن فی المخالفه العملیه التدریجیه،و هو قبیح.

۶۴-قوله(قدّس سره):ثم إن مورد هذه الوجوه و ان کان (۲)...الخ.

لا یخفی علیک أن تخصیص المورد بالتوصلیین،و تقییده بعدم کونهما أو أحدهما تعبدیا،تاره:لجهه تناسب مباحث القطع،و أخری:لجهه تناسب هذا

۱- ۱) المورد هو المحقق الهمدانی قدس سره فی الفوائد الرضویه علی الفرائد المرتضویه.

۲- ۲) کفایه الأصول:۳۵۶.

المبحث.

ففى مباحث القطع لأجل تمحض المورد للمخالفه الالتزاميه،إذ لو كانا تعبديين أو كان أحدهما كذلك،و فعل لا بداعى القربه كانت المخالفه عمليه.إذ لو كان حراما لفعله،و لو كان واجبا لتركه،حيث لم يأت به على وجهه.

كما أنه إذا فعله بداعى الأمر،و كان محتملا للتعبديه كان متضمنا للموافقه الالتزاميه؛إذ لا يمكن الفعل بنحو التعبديه إلا مع الالتزام بالحكم،فلا يتمحض المورد للمخالفه الالتزاميه إلا فى التوصلى.

و أما هذا البحث فوجه التقييد فيه بالتوصليين،أن جريان جميع الوجوه منوط بذلك،و إن كان بعضها يناسب التعبديه أيضا،مثلا الأخذ بأحدهما مخيرا أو التخيير العملى بين الفعل و الترك مع التوقف عن الحكم ظاهرا و واقعا يلائم التعبدى و التوصلى؛لأن التخيير إنما يكون بين المحتملين بحسب حالهما.

ففى التعبديين يتخير عملا أو لزوما بين اتيان الفعل قربيّا أو الترك قربيّا،و لا يعقل مع دوران الأمر بين التعبديين أن يكون مقتضى الأمر بالأخذ تخييرا،أو مقتضى حكم العقل بعدم الحرج بفعل احد المحتملين إلّا بنحو يحتمله.

و أما إجراء البراءه و الحكم بالاباحه فلا يلائم إلا التوصليين:

أما إجراء البراءه فمقتضاه نفى الوجوب فعلا و نفى الحرمه،و الاذن فى الفعل و الترك،و الاذن فى الفعل بمجرده و الترك بمجرده من دون معامله الواجب أو الحرام معه،إذن فى إتيانه لا بداعى القربه،و فى الترك كذلك،و هو إذن فى المخالفه العمليه القطعيه،لا أن اجراء البراءه يستلزم المخالفه العمليه،إذ هو غير مانع عن إتيان المحتمل بداعى الوجوب المحتمل.

و أما الحكم بالاباحه فهو مع المحذور المزبور يستلزم محذورا آخر، و هو منافات الاباحه المقابله لسائر الاحكام مع التعبديه المتقومه بالطلب اللزومى أو الغير اللزومى،فلا يعقل الحكم على التعبدى بالاباحه الحقيقيه.

و منه تبين أن القائل بالاباحه كشيخنا الاستاذ(قدّس سره)لا بد له من التخصيص بالتوصليين،فان تخييره عملا،و إن لم يكن منافيا للتعبديه إلا أن حكمه بالاباحه ينافى التعبديه.

نعم مثل الشيخ الأجل(قدّس سره)حيث يختار التوقف (۱)،و عدم الالتزام إلا بالواقع على ما هو عليه مع التخيير عملا بين الفعل و الترك،لا موجب للتخصيص عنده،لا من حيث التخيير و لا من حيث التوقف،و انما تخصيصه بالتوصليين لا بناء على مختاره(قدّس سره)،بل بالنظر الى جريان جميع الوجوه.

۶۵-قوله(قدّس سره):و مع احتماله لا يبعد دعوى استقلال العقل بتعينه (۲)...الخ.

ربما يشكل بأن الحكم الشرعى الواقعى تعيينى،و هو إما الوجوب معينا، أو التحريم معينا،و ليس كموارد التخيير و التعيين الشرعيين مما يحتمل كون الحكم الشرعى تعيينيا أو تخييريا.

بل لا يعقل كون الحكم الشرعى تخييريا بين الوجوب و الحرمه فى واقعه واحده،فان الايجاب التخييرى إنما يعقل بين فعلين،حتى يكون ايجابا له، و ترخيصا فى تركه إلى بدل.

و أما ايجاب الفعل مع تجويز تركه لا الى بدل،فينافى حقيقه الايجاب فضلا عن ايجاب تركه تخييرا أيضا.

و كذا الأمر فى جعل الحكم المماثل على طبق الوجوب و الحرمه تخييرا،فانه فى المحذور كالتخيير بين الحكمين الواقعيين.

و أما التخيير بين الخبرين الدال أحدهما على الوجوب و الآخر على

۱- ۱) فرائد الأصول المحشى:۶۴/۲ و ۶۵

۲- ۲) كفايه الأصول:۳۵۶.

الحرمه-بناء على السببيه-فلا يرجع إلى ايجاب و تحريم تخييريّين،بل الى حكمين تعيينيّين ظاهريين،و التخيير بحكم العقل لمكان عدم القدره على امتثالهما.

و حيث إن المقصود رجوعه إلى التخيير و التعيين العقليين،فيشكل بأن الحاكم هو العقل،و لا معنى لتردد الحاكم،حتى يقال:بدوران الآمر بين التعيين و التخيير،و مقتضى الاحتياط هو التعيين.بل العقل-فى مورد احتمال الاهميه فى أحد الطرفين-إما أن يستقل بالتعيين أو بالتخيير.

و حيث إن مناط الاهميه فى حكمه بالتخيير (۱)-لأجل التساوى (۲)-هى الاهميه فى نظره،و لا أهميه فى نظره،فلذا لا دوران فى نظره،بل يستقل بالتخيير.

و الجواب:أن حكم الشارع و إن كان تعيينيا،إلا أن تعيينيه الحكم الشرعى لا يمنع عن اندراج المسأله تحت مسأله التعيين و التخيير،فان الحكم فى الواجبين الشرعيين المتزاحمين تعيينى لا تخييرى،و مع ذلك إذا علم بأقوائيه ملاك أحدهما المعين يحكم بفعليته المطلقه و بقاء الآخر على فعليته الذاتيه،و اذا احتمل اقوائيته يدور الامر بين بقاء كليهما على فعليتهما الذاتيه المقتضى للتخيير فى مقام الامتثال عقلا،أو بلوغ محتمل الاهميه لمرتبه الفعليه بقول مطلق و تعيّنه فى مرحله الامتثال.

و أما حديث عدم تردد الحاكم،فالجواب عنه أن العقل يحكم كليا بقبح التسويه بين الراجح و المرجوح،و بقبح ترجيح احد المتساويين على الآخر،و لا تردد له فى هذه الكبرى العقليه فى الطرفين و لا فى ملاك هذه الكبرى،و انما يتردد فى انطباق الكبرى على مورد،للتردد فى اقوائيه ملاك الحكم الشرعى فى طرف من ملاكه فى طرف آخر،و هذا تردد منه لا بما هو حاكم بتلك الكبريات و لا فى

۱- ۱) هكذا فى الأصل،لكن الصحيح:بالتعيين.

۲- ۲) هكذا فى الأصل،لكن الصحيح:لأجل عدم التساوى.

ملاک الکبریات،بل منه بما هو مدرک للحکم الشرعی و لملاکه،و استقلال العقل بملاکات الاحکام الشرعیه مما لا یذهب الیه ذو مسکه.

نعم التحقیق أن مسألتنا هذه غیر مندرجه فی مسأله التخییر و التعیین العقلیین مع القطع بالاهمیه فضلا عن احتمالها،فان حکم العقل بالتخییر هنا لیس بملاک التخییر بین الواجبین المتزاحمین من حیث تساویهما فی المقتضی و مقتضاه و القدره علی امتثاله فی نفسه،حتی یکون القطع باقوائیه الملاک او احتمالها مانعا عن حکمه بالتخییر.

بل التخییر هنا عقلا بمعنی استقلال العقل بعدم الحرج فی الفعل و الترک،بملاک عدم المتنجز للوجوب و للحرمه.

و القطع باهمیه ملاک الحرمه-علی تقدیر ثبوتها واقعا-أجنبی عن هذا الملاک فضلا عن احتمالها؛لأن احتمال ثبوت الحکم الأهم کاحتمال ثبوت غیر الأهم فی عدم التنجز،لعدم التمکن من الموافقه القطعیه،و من ترک المخالفه القطعیه (1)علی حد سواء.

و الموافقه الاحتمالیه للتکلیف المعلوم کالمخالفه الاحتمالیه قهریه،لا أنها لازم المراعاه بحکم العقل،حتی یتوهم أنه مع القطع بالأهمیه أو احتمالها فی طرف یحکم العقل بمراعاه موافقته الاحتمالیه بالخصوص.

نعم لو قلنا بوجوب الأخذ بأحد المحتملین-من باب دلاله الدلیل علی التخییر بین الخبرین،علی التخییر بین المحتملین-فلازمه کون احتمال الوجوب ذا مصلحه مقتضیه لجعل الوجوب علی طبقه.و احتمال الحرمه ذا مفسده مقتضیه لجعل الحرمه علی طبقه.

و حیث لا یتمکن من امتثال الحکمین یحکم العقل بالتخییر من باب التخییر بین المتزاحمین،فلا محاله یتوقف عن الحکم بالتخییر مع القطع بالاهمیه

ص:225

1- 1) هکذا فی المصدر،لکن الصحیح:و من المخالفه القطعیه.

أو احتماله،فتدبر جيّدا.

۶۶-قوله(قدّس سره):لشدّه الطلب فی أحدهما و زيادته (۱)...الخ.

غرضه قوه المناط و الملاک لتحقق الطلب تاره،و زياده ملاک آخر للطلب أخرى.فان قوه الملاک و زياده ملاک آخر يوجب تأكد الطلب دائما،و إلا فلا يعقل عروض طلب آخر على معروض الطلب.و فی التعبير بشده الطلب و زيادته عن شده الملاک و زيادته مسامحه.

۶۷-قوله(قدّس سره):بما لا يجوز الاخلال بها (۲)...الخ.

بأن يكون موجب قوه الطلب،بحيث لو كان وحده لكان لازم الاستيفاء، و إلا لكان مقتضاه أولى،لا متعينا.

۶۸-قوله(قدّس سره):و كذا وجب ترجيح احتمال (۳)...الخ.

فكما تكون قوه الملاک و زيادته موجبه لتعين أحد المتزاحمين فی باب التزاحم،كذلک موجبه لتعين أحد المحتملين هنا فی باب الدوران المحض حيث لا تعدد.

۶۹-قوله(قدّس سره):ضروره أنه رب واجب (۴)...الخ.

إلّا أن يكون الغلبه و النوعيه لطرف الحرام،فانها مجديه هنا،فان احتمال القوه فی الحرمه على تقدير ثبوتها أقوى من احتمال القوه فی الوجوب فيكون احتمال الحرمه أولى بالمراعاه فتدبر.

فان احتمال القوه فی الحرمه-على تقدير ثبوتها-أقوى من احتمال القوه فی الوجوب،فيكون احتمال الحرمه أولى بالمراعاه.فتدبر.

ص:۲۲۶

۱- ۱) كفايه الأصول:۳۵۷.

۲- ۲) كفايه الأصول:۳۵۷.

۳- ۳) كفايه الأصول:۳۵۷.

۴- ۴) كفايه الأصول:۳۵۷.

أصاله الاحتیاط

اشاره

ص: ۲۲۷

العلم الاجمالی بالتکلیف المردد بین المتباینین

۷۰-قوله(قدّس سره):فی دوران الامر بین المتباینین (۱)...الخ.

قد مرّ-فی مبحث الاجمالی من مباحث القطع (۲)-،أن البحث عن العلم الاجمالی.

تاره:من حیث شئون العلم و مقتضیاته و هو کونه مقتضیا للتنجز من حیث المخالفه القطعیه و الموافقه القطعیه و حیثیته الاقتضاء محفوظه،و لو مع عدم فعلیه مقتضاه،لفقد شرط،او وجود مانع.

و أخری:من حیث شئون الشک و الجهل،و هو أن الجهل التفصیلی هل هو مانع عقلا-أو شرعا عن فعلیه مقتضی العلم الاجمالی؟و هو المناسب للمقام.

و منه تبین أن تخصیص البحث لمتقدم بحرمه المخالفه القطعیه (۳)،و تخصیص البحث هنا بوجوب الموافقه القطعیه بلا وجه؛لأن فعلیه حرمه المخالفه القطعیه متوقفه علی عدم مانعیه الجهل التفصیلی،و هو من شئون هذا البحث.

کما أن اقتضاء وجوب الموافقه القطعیه من شئون ذلک المبحث.

و توهم:أن البحث عن حرمه المخالفه القطعیه راجع إلی البحث عن أصل الاقتضاء،و البحث عن وجوب الموافقه القطعیه هنا راجع الی مقدار

۱- ۱) کفایه الأصول:۳۵۸.

۲- ۲) نهایه الدرایه:التعلیقه:۴۵.

۳- ۳) کما عن الشیخ قده.فرائد الاصول المحشی ۳۵/۱.

الاقتضاء و كيفيته،فاسد؛لأن:

مبنى الأول على أنه لا اقتضاء،لو لم نقل بحرمه المخالفه القطعيه.

مع أنك قد عرفت أن الاقتضاء محفوظ مع عدم فعليه مقتضاه.

و مبنى الثاني على أن وجوب الموافقه القطعيه من باب دفع احتمال العقاب،و هو من شئون الاحتمال.

و فيه أولا:أنه ليس البحث من حيث مقدار الاقتضاء،و إلاّ لكان من شئون المقتضى،و هو العلم.

و ثانيا:ما تقدم فى مبحث العلم الاجمالى (۱):أن وجوب الموافقه القطعيه ليس من ناحيه احتمال العقاب،و لا من ناحيه قاعده دفع الضرر المحتمل، فراجع،و تدبّر.و سيجىء-إن شاء اللّه تعالى-فرق آخر بين المبحثين.

۷۱-قوله(قدّس سره):إن كان فعليا من جميع الجهات بأن يكون (۲)...الخ.

توضيح المقام:أن مسلكه(قدّس سره)سابقا كما فى تعليقته الأنيقه على الرسائل (۳)دفع التنافى بين الأحكام الواقعيه و الظاهريه فى موارد الأمارات و الأصول،و العلم الاجمالى مع القول بالترخيص على خلافه،بحمل الأحكام الواقعيه على الانشائيه،و الأحكام الظاهريه على الفعليه،بالالتزام بتعدد المراتب الأربع (۴)لطبيعى الحكم.

بيانه:أن الحكم له مراتب أربع:

۱- ۱) نهايه الدرايه:۳،التعليقه:۴۵.

۲- ۲) كفايه الأصول:۳۵۸.

۳- ۳) التعليقه على فرائد الأصول:۵-۳۴.

۴- ۴) كذا فى الأصل و الصحيح:بتعدد المراتب،فقيد الاربع زائد.

احداها:ثبوته اقتضاء:لا بنحو ثبوت المقتضی بثبوت المقتضی بثبوت عرضی،فانه شأن المقتضی بمعنی السبب الفاعلی،حیث إن المعلول یترشح من مرتبه ذات العله الفاعلیه،دون المقتضی بمعنی الغایه الداعیه إلی ذیها،فان ذا الغایه لیس فی مرتبه ذات الغایه،لا بوجودها الخارجی و لا بوجودها العلمی،و لا بنحو ثبوت المقبول بثبوت القابل،کالانسان فی النطفه القابله؛بداهه أن المصلحه الداعیه لیست فی صراط المادیه،و لا یتصور بصوره الحکمیه.

بل المراد ثبوت الحکم شأنا،حیث إن طبیعی الفعل مستعد باستعداد ماهوی لا باستعداد مادی؛لأن یترتب علیه المصلحه إذا وجد فی الخارج،و هی صالحه للتأثیر فی الانشاء بداعی البعث و التحریک فی مرتبه ذاتها و ما هویتها، فالوجوب بهذه الملاحظه له شأنیه الوجود.

و منه یعلم أنه لیس هنا ثبوت خارجی عرضی،کما فی المقتضی و المقبول، بل ثبوت ماهوی و ثبوت تقدیری شأنی.

ثانیتها:ثبوته إنشاء،و هو وجود طبیعی البعث المفهومی بتبع اللفظ الذی ینشأ به،فاللفظ موجود بالذات،و البعث النسبی المفهومی بالعرض،کما حققناه فی مباحث الألفاظ (۱).

ثالثتها:ثبوته فعلا و حقیقه،و هو ما بالحمل الشائع بعث أو زجر عند العقلاء،بحیث یکون قابلا للباعثیه و الزاجریه فعلا.

رابعتها:ثبوته بحیث یستحق علی مخالفته العقوبه،و هی مرتبه تنجزه، و هذا شأن من شئونه و نشأه من نشئات تحققه،کما فصلناه فی أوائل مباحث القطع (۲).

۱- ۱) نهایه الدرایه:۱،التعلیقه:۱۵۰.

۲- ۲) نهایه الدرایه:۳،التعلیقه:۸.

و من الواضح:أن التضاد و التماثل بين الفعليّين من البعث أو الزجر،لا بين الانشائيّين منهما،و لا بين الفعلى و الانشائى.

و حيث إن البعث المفهومى الانشائى لا أثر له،فلا يترتب على القطع به شىء،و لا التعبد به ذو أثر.فلذا عدل(قدّس سره)عن هذا المسلك فى هذا الكتاب،و التزم بفعليه الواقع من وجه،بحيث يكون له أثر عند تعلق العلم به.

و الكلام فى تحقيق حال الفعلى من وجه و الفعلى من جميع الجهات،فانه بظاهره لا يخلو عن شىء:إذ لو كان كل منهما واجدا لملاك الفعليه،و كان التفاوت بالمرتبه،فتعدد المراتب لا يرفع التضاد و التماثل بعد كونهما واجدا للحقيقه التى بين أفرادها التماثل،أو الحقيقتين اللتين بين أفرادهما التضاد.

و لو كان الفعلى من جهه فعليّا من قبل بعض مبادئه،فالفعلى بالحقيقه تلك المقدمه لا ذوها،بل هو باق على الشأنيه كما مر تفصيله فى مباحث القطع (۱).

و ما أفاده(قدّس سره)فى البحث فى مقام بيان الفعلى من جهه،و من جميع الجهات-كما ربما يساعده بعض عباراته فى أوائل مباحث القطع (۲)-هو أن الغرض الباعث على التكليف:ربما يكون بحدّ يبعث المولى إلى جعله فعليا منجزا بايصاله،و لو بنصب طريق موافق،أو بجعل احتياط لازم،و دفع موانع تنجزه بأى نحو كان.

و مثله يستحيل الترخيص فى خلافه؛لأنه نقض للغرض.

و ربما لا يكون الغرض بذلك الحدّ،بل يدعوه إلى التكليف بحيث إذا وصل إلى المكلف من باب الاتفاق لتنجّز عليه،فهو فعلى من حيث نفسه،لا من حيث إيصاله إلى المكلف.

ص: ۲۳۲

۱- ۱) نهايه الدرايه:۳،التعليقه:۳۰.

۲- ۲) كفايه الأصول:۲۶۷.

فلا يجب حينئذ دفع موانع تنجزه و لا ينافيه إبداء المانع عن تنجزه،فإن إبقاء المانع و ابداء المانع-فى نظر العقل-على حد سواء.و ليس الترخيص نقضا للغرض،لأن سد باب تنجزه لا ينافى تنجزه لو وصل من باب الاتفاق.

و الفرق بين العلم الاجمالى و العلم التفصيلى:أن الأول حيث إنه مقرون بالجهل،فمع تماميه مقام الاثبات فى الأدله المرخصه فى أطرافه يستكشف عن أن سنخ الغرض غير مناف للترخيص فى خلافه.

و حيث إن الثانى غير مقرون بالجهل،فلا تعمه الأدله المرخصه.

فلا كاشف عن أن سنخ الغرض بحدّ لا ينافى الترخيص،فلا محاله يكون الحكم فعليّا بقول مطلق.

و الجواب أولا:أنّ سنخ الغرض من المكلف به و إن كان يختلف قوه و ضعفا،إلا أن سنخ الغرض من التكليف الحقيقى واحد،و هو جعل الداعى إلى الفعل أو الترك.

فالترخيص و إن فرض أنه ليس نقضا للغرض من المكلف به،لكنه نقض للغرض من التكليف،لما بين جعل الداعى حقيقه و الترخيص من المنافاه.

و ثانيا:بأن المفروض أن سنخ الغرض من المكلف به تام الاقتضاء،و قد انبعث منه حقيقه البعث و الزجر،غايه الأمر أنه لا يجب على المولى إيصاله،لكنه بوصوله الاتفاقى ترتب عليه حكم العقل من وجوب الاطاعه و حرمه المعصيه، فلا محاله يكون منجزا بالعلم الاجمالى إذا لم يكن قصور فى كونه وصولا.

و فرض قصوره شرعا،خلف،فان العلم حينئذ أخذ على وجه الموضوعيه دون الطريقيه،فيكون له دخل فى تماميه اقتضاء المقتضى الباعث على البعث.

و مثله يتصور فى العلم التفصيلى المأخوذ على وجه الموضوعيه.فتدبر جيّدا.

و ربما يتوهم أن المراد من الحكم الفعلى من جميع الجهات هو الحكم البعثى

و الزجری و التحریک الجدی.

و من الحکم الفعلی من وجه هو الانشاء بـداعی إظهار الشوق إلی الفعل، فالحکم البعثی و الزجری فعلی من قبل هـذه المقدمه،و هو کون ذات الفعل مشتاقا الیه.

و لا منافاه بین الشوق إلی ذات الفعل و الترخیص فی ترکه،بل المنافاه بین التحریک و الترخیص.

و فیه أولا:أن الاراده التشـریعیه بازاء الاراده التکوینیه،فاذا بلغ الشوق مبلغا بحیث لو کان المشـتاق إلیه من أفعال المشتاق لتحرک عضلاته نحوه، کذلک إذا کان من أفعال الغیر تسبب إلی ایجاده بالبعث فلا ینفک مثل هذا الشوق عن البعث.

و إذا لم یکن الشوق بهذا الحدّ،فکما لا یوجب حرکه العضلات فی التکوینیات،کذلک لیس عله للبعث فی التشریعیات و مثله لو علم به تفصیلا أیضا لا أثر له.

و ثانیا ما مرّ مرارا من أن الانشاء بأی داع کان لیس وصوله موجبا إلا لفعلیه ذلک الداعی.

ففعلیه مثل هذا الانشاء فعلیه إظهار الشوق،فلا یعقل أن یکون مثله واقعا فی صراط فعلیه البعث،کما لا یخفی.

و سنحقق (۱)-إن شاء اللّه تعالی-ما ینبغی أن یراد من الحکم الفعلی من وجه،کما مرّ مرارا أیضا (۲).

و تحقیق حال العلم الاجمالی من حیث التنجیز برسم أمور:

اشاره

۱- ۱) فی الأمر الأول من الأمور التی یرسمها لتحقیق حال العلم الاجمالی من حیث التنجیز.

۲- ۲) منها ما تقدم فی مبحث حجیه القطع التعلیقه:۳۰ و ۴۲.

منها:أن الانشاء بلا داع محال،و الانشاء بأی داع کان فعلیته فعلیه ذلک الداعی،فالانشاء بداعی الارشاد یکون وصوله موجبا لفعلیه الارشاد،و الانشاء بداعی جعل القانون وصوله یوجب فعلیه جعل القانون.و هکذا الانشاء بداعی جعل الداعی یکون مصداقا حقیقه لجعل الداعی بوصوله.

فما یمکن أن یقع فی صراط فعلیه جعل الداعی و البعث لیس إلا الانشاء بهذا الداعی دون غیره،فانه إما محال فی نفسه،أو یستحیل انقلابه عما هو علیه، أو یستحیل صیروره غیر ما بالقوه ما بالفعل.

و مثل هذا الانشاء الواقع فی صراط البعث الحقیقی هو الفعلی من قبل المولی،و تمام ما یصدر منه،و بلوغه مرتبه الفعلیه المطلقه،و صیرورته مصداقا للبعث الحقیقی العقلائی بوصوله إلی المکلف إما بالعلم أو بالعلمی،فالفعلیه المطلقه یساوق التنجز.

فان کان مراده(قدّس سره)من الفعلیه المنفکه عن مرتبه التنجز هذا المعنی من الفعلیه،فقد عرفت و ستعرف برهانا أنهما متلازمان لا تنفک إحداهما عن الأخری؛لأن ما به الفعلیه و هو الوصول ما به التنجز.

و إن کان مراده(قدّس سره)من الفعلیه ما هو الفعلی من قبل المولی، فهو لا ینفک عن مرتبه الانشاء؛لأن الانشاء الذی هو من مراتب الحکم و یقع فی صراط الفعلیه لیس هو الانشاء المحض؛لأنه محال بنفسه،و لا الانشاء بغیر داعی جعل الداعی،فانه یستحیل أن یصیر مصداقا لجعل الداعی.

فاما أن یتحد الانشاء و الفعلیه،أو یتحد الفعلیه و التنجز،فتدبر.

و أما أنّ الانشاء بداعی جعل الداعی لا یکون مصداقا لجعل الداعی حقیقه و فردا للبعث الجدی،فلوجهین:

أحدهما:أن موطن الدعوه أفق النفس،فلا تعقل دعوه الانشاء المزبور

إلا بوجوده العلمی الواقع فی موطن الدعوه،لا بوجوده الواقعی الخارج عن أفق النفس.

و مجرد الالتفات الیه من دون وصوله الحقیقی بالعلم التصدیقی-لا یحقق دعوته علی أی تقدیر،لما مرّ (۱)سابقا ان صوره الأمر الحاضره فی النفس لها الدعوه بالذات،و مطابقها الخارجی له الدعوه بالعرض،کالمعلوم بالذات و المعلوم بالعرض،و المراد بالذات و المراد بالعرض.

فاذا أرید دعوه الانشاء الخارجی بالعرض علی أی تقدیر،فلا بد من حضوره العلمی دون الاحتمالی فان الأمر الخارجی حینئذ لا یکون داعیا بالعرض،إلا علی تقدیر المطابقه،و المفروض جعل الانشاء داعیا،لا جعل الانشاء الاحتمالی،بل یستحیل جعل الانشاء المحتمل داعیا لزومیا؛إذ مع وصوله فبوصوله یتنجز،و إلاّ فبمجرد احتماله لا یتنجز،فیلغو الانشاء بهذا الداعی.

و لا یقاس بباب الاحتیاط،فان وصول الأمر الاحتیاطی ینجز الأمر الواقعی المحتمل فما هو الواصل غیر ما هو المحتمل.

ثانیهما:أن الانشاء بداعی جعل الداعی لا یدعو فی نفوس العامه إلا باعتبار ما یترتب علی مخالفته من العقوبه،فما لم یصل بنحو یستحق علی مخالفته العقاب لا یمکن أن یکون داعیا،فلا بد من وصوله تحقیقا لدعوته.

و منها:أن العلم الاجمالی المصطلح علیه فی هذا الفن لا یفارق العلم التفصیلی فی حد العلمیه،و لیسا سنخین من العلم،نظرا إلی تعلق الاجمالی بالمردد، لما مر (۲)مرارا ان المردد بما هو مردد لا ثبوت له ذاتا و وجودا،ماهیه،و هویه،فلا

۱- ۱) التعلیقه:۵۵.

۲- ۲) منها ما تقدم فی مبحث القطع نهایه الدرایه:۳،التعلیقه:۴۱ و منها ما تقدم فی مباحث الألفاظ نهایه الدرایه:۲،التعلیقه:۳۴.و منها ما تقدم فی رد الاخباریین حیث قالوا بلزوم الاحتیاط بحکم-

يعقل تقوّم العلم الاجمالى به.

مع بداهه أن العلم المطلق لا يوجد كما أن وجوده فى أفق النفس و تعلقه بالخارج عن أفق النفس غير معقول،بل المقوم لهذه الصفه الجزئيه لا بد من أن يكون فى أفقها،فهو المعلوم بالذات،و ما فى الخارج معلوم بالعرض.

و عليه فمتعلق العلم حاضر بنفس هذا الحضور فى النفس،غايه الأمر أن طرف متعلقه مجهول أى غير معلوم بخصوصيته،فلم يلزم تعلق صفه حقيقيه بالمردد حتى يكون أصلا يبتنى عليه إمكان تعلق سائر الصفات الحقيقيه،و جمله الصفات الاعتباريه بالمردد.

و حيث عرفت أن تعلق الاجمالى بالمردد غير معقول،و بالواقع بخصوصه غير معقول؛إذ لا معنى لتعلقه به إلا كونه معلوما به،و هو خلف،فلا محاله ليس المعلوم إلا الجامع بين الخاصين المحتملين،فهو مركب من علم و احتمالين،بل من علم تفصيلى بالوجوب و من علم آخر،بأن طرفه ما لا يخرج عن الطرفين.

فالوجوب الواقعى،و ان كان فى الواقع متعينا بتعلقه بالظهر مثلا،إلا أنه بما هو معلوم متعين علما بما لا يخرج عن الظهر و الجمعه،و إلا فلا يعقل تعلق العلم أيضا بأن طرف الوجوب أحد الأمرين،لرجوعه إلى العلم بطرفيه أحد الأمرين، و هو من تعلق العلم بالمردد.

و قد نبهنا (1)على هذا المطلب مشروحا عند التكلم فى الدليل العقلى للاخباريين.

و منها:قد مرّ فى مبحث (2)التجرى أن ملاك استحقاق العقاب ليست

(٢)

-العقل نهايه الدرايه ۴:التعليقه ۳۷. و منها ما تقدم فى مبحث الانسداد.نهايه الدرايه:۳،التعليقه:۱۳۲.

۱- ۱) فى التعليقه:۳۷ كما اشرنا اليه.

۲- ۲) نهايه الدرايه:۳،التعليقه:۱۰.

مخالفه التكليف بما هو،و لا ارتكاب المبغوض بما هو،و لا تفويت الغرض و نقضه بما هو،لوجود الكل فى صوره الجهل،و ليس من زى الرقيه و رسم العبوديه عدم مخالفه التكليف واقعا،أو عدم ارتكاب مبغوض المولى و نقض غرضه واقعا.

بل ما قامت عليه الحجه،فانه هتك لحرمته و ظلم عليه،فيكون حينئذ مذموما عليه عقلا و معاقبا عليه شرعا.

و منها:أن الأفعال بحسب اتصافها بالحسن و القبح بمعنى استحقاق المدح و الذم على ثلاثه أقسام:

أحدها:أنها فى حد ذاتها-لو خليت و نفسها-لا تكون محكومه بالحسن و القبح،كجمله من الأفعال كالمشى و الأكل و الشرب الغير الضروريين،فانها ليست كالعدل و الظلم حتى تكون بعنوانها محكومه بالحسن و القبح،و لا كالصدق و الكذب حتى تكون لو خليت و نفسها مندرجه تحت عنوان محكوم بذاته بالحسن أو القبح،بل اندراجها تحت عنوان حسن أو قبيح دائما بواسطه عروض عارض.

ثانيها:أنها و ان لم تكن بعنوانها محكومه بالحسن أو القبح،لكنها لو خليت و نفسها تندرج تحت أحد عنوانين محكومين بذاتهما بأحد الوصفين كالصدق و الكذب.فانهما لو خليا و نفسهما لاندرج الأول تحت عنوان العدل فى القول و الثانى تحت عنوان الجور فى القول لكنه اذا عرض الأول عنوان إهلاك المؤمن اندرج تحت عنوان الظلم و اذا عرض الثانى عنوان إنجاء المؤمن اندرج تحت عنوان العدل و الاحسان.

ثالثها:أنّها تكون بعنوانها-من دون اندراجها تحت عنوان آخر- محكومه بأحد الوصفين،كالعدل و الاحسان و الظلم و العدوان،فانه مع حفظ عنوان العدل لا يكون إلا محكوما بالحسن،و مع حفظ عنوان الظلم لا يكون إلا محكوما بالقبح،دون الصدق فانه-مع حفظ عنوانه-يعرضه عنوان قبيح.

و الكذب-مع حفظ عنوانه-يعرضه عنوان حسن.

و قد عرفت آنفا:أن مخالفه التكليف ما لم تقم عليه الحجه ليست خروجا عن زى الرقيه،لتكون ظلما حتى تكون قبيحه مذموما عليها.

و منه تعرف أن مخالفه التكليف بما هى ليست بحيث لو خليت و نفسها لاندرجت تحت عنوان الظلم كالكذب،بل اندراجها تحته منوط بعروض عارض،و هو قيام الحجه على التكليف.

فمخالفه التكليف الواصل ظلم قبيح بذاته و بعنوانه،و تخلف الحكم عن موضوعه التام خلف محال،و مخالفه التكليف بما هى ليست بذاتها مندرجه تحت عنوان الظلم.

فوصول التكليف الذى لا فرق فى حد ذاته بين التفصيلى و الاجمالى موجب لاندراج المخالفه تحت عنوان يستحيل تخلف القبح عنه.

فالحكم باستحقاق الذم و العقاب على مخالفه التكليف المعلوم بالاجمال تنجيزى لا تعليقى.

لا يقال:لم لا تكون المخالفه مقتضيه لاستحقاق الذم و العقاب،و وصول التكليف شرطا.

لانا نقول:الاقتضاء هنا ليس بمعنى السببيه حتى يكون قابلا للاشتراط الذى معناه دخل شىء فى فعليه تأثيره.

لما عرفت من أن نسبه المدح و الذم إلى هذه العناوين نسبه الحكم إلى موضوعه،و ليس الموضوع سببا فاعليا لحكمه،بل اقتضاؤه له-كما هو المعروف فى الألسنه-بنحو اقتضاء الغايه لذيها،لا السبب لمسببه.

و قد عرفت أن الاقتضاء-بمعنى كونه لو خلى و نفسه ممدوحا عليه و مذموما عليه-غير متحقق فى موافقه التكليف واقعا و مخالفته واقعا.

و منه علم أنه ما لم يصل التكليف لا اقتضاء للذم على مخالفته بالمعنيين و مع وصوله يستحيل تخلف القبح عنها،كما علم أن التعبير هنا بالعليه و الاقتضاء

للتنجيز فيه مسامحه واضحه.

فان قلت:مقتضى عدم تعلق العلم الاجمالى بالواقع على ما هو عليه، و عدم تعلقه بأحدهما المصداقى المردد،بل تعلقه بما لا يخرج عن الطرفين هو تنجيز العلم الاجمالى من حيث حرمه المخالفه القطعيه فقط،دون وجوب الموافقه القطعيه أيضا؛لأن المخالفه الواقعيه للتكليف الواقعى ليست ظلما حتى يكون احتمالها احتمال الظلم القبيح.

و المخالفه الاحتماليه بما هى مخالفه احتماليه للتكليف الواقعى ليست بظلم أيضا،و المخالفه الاحتماليه للتكليف الواصل بنفسه أيضا ليست ظلما،و إلا لاستحق ذمين و عقابين فى صوره المخالفه القطعيه،لتحقق مخالفتين محتملتين.

كما أن المخالفه الواقعيه للتكليف الواصل ليست ظلما واقعا حتى يكون احتمالها احتمال الظلم المذموم عليه،بداهه[أنه]لو صدر بعد العلم بالتكليف فعل اختيارى مخالف واقعا للتكليف الواصل لما كان ظلما؛إذ ليس من زى الرقيه و رسم العبوديه أن لا يخالف مولاه واقعا،لا لأمره الواقعى و لا لأمره الواصل،فلا يكون احتماله احتمال الظلم،كما أنه ليس بنفسه ظلما.

فالمخالفه التى هى مصداق الظلم هى المخالفه فى وجدان العقل للتكليف الواصل،فينحصر مصداق الظلم فى المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم.

و الموافقه الاحتماليه أو القطعيه و إن كانت حسنه،لكنه ليس ترک كل حسن قطعا،إلا إذا اندرج تحت عنوان قبيح.

و قد عرفت عدم اندراجها بجميع الوجوه تحت عنوان الظلم القبيح،لا قطعا و لا احتمالا.

و أما حرمه المخالفه القطعيه،فتحقيق الحال فيها:أن طبع المخالفه للتكليف المعلوم على طبع التكليف المعلوم،فان التكليف إذا كان معلوما بالتفصيل،فمخالفه المعلوم بالتفصيل تفصيليه،يتصف بها فعل معين فى وجدان

العقل،و إذا کان معلوما بالاجمال کانت المخالفه إجمالیه.

و حیث إن معلومیه التکلیف بالاجمال راجعه إلی علم بأصل التکلیف و إلی علم بأن طرفه الواقعی لا یخرج عن الطرفین،لا أحدهما بعینه و لا أحدهما المردد،فکذلک مخالفته،فانه مع اتیانهما معا فی الحرام یقطع بأصل مخالفه التکلیف، و أن طرف هذه المخالفه ما لا یخرج عن الطرفین،لا أنه یقطع بمخالفه أحد الفعلین،و إلا لزم القطع بأحدهما المردد.

فلا مخالفه فی وجدان العقل للتکلیف الواصل إلا باتیانهما معا أو بترکهما معا لا أن المجموع مخالفه،کیف؟و التکلیف لم یتعلق بالمجموع؛لیکون مخالفته بفعل المجموع،أو بترک المجموع،بل تعلق بشیء یعلم بعدم خروجه عن الطرفین،فکذلک یعلم بأن هذه المخالفه المتحققه طرفها لا یخرج عن الطرفین.

و المخالفه الکذائیه فی وجدان العقل حتی یکون ظلما لا تکون إلا إذا أتی بالطرفین فعلا أو ترکا،حتی یحصل له علمان علی حد العلم بالتکلیف و العلم بطرفه.

قلت:هذه غایه تقریب الإشکال فی عدم اقتضاء العلم الاجمالی لوجوب الموافقه القطعیه.

و یندفع:بأن الظلم لا ینحصر فی مخالفه التکلیف الواصل فی وجدان العقل،بل عدم المبالاه بأمر المولی و نهیه بعدم الانبعاث ببعثه،و بعدم الانزجار بزجره فی وجدان العقل أیضا خروج عن زی الرقیه و رسم العبودیه.

و قد عرفت (1)مرارا:أن الانبعاث الواقعی بالبعث الواقعی و عدمه الواقعی لیسا مناطین للحسن و القبح،فاتضح أن الانبعاث به بفعل أحد المحتملین و عدمه فی عدم الانبعاث فی وجدان العقل بالبعث المعلوم علی حد

ص:241

1- 1) منها فی مبحث حجیه القطع التعلیقه:10 و 41.

سواء.

و بقيه الكلام فی مباحث القطع.

هذا كله إن كان استحقاق العقاب بحكم العقل.

و إن كان بجعل الشارع،فلازمه استحقاق العقاب على مخالفه الواقع بعد قيام الحجه عليه.

إذ كما أن قاعده اللطف تقتضی جعل التكليف،لايصال العباد إلى مصالحهم،و صدهم عن مفاسدهم،كذلك تقتضی جعل العقاب على مخالفته، تحقيقا للدعوه المؤديه إلى المصالح،و عدم الوقوع فی المفاسد.

و حيث إن وجوده الواقعی لا يترتب عليه الأثر،فلا بدّ من إيصاله ليترتب عليه الأثر،اما عموما أو خصوصا.

و العلم بالتكليف علم بلازمه،و هو العقاب المجعول على مخالفته،لا من حيث الاندراج تحت عنوان الظلم،حتى ترد المحاذير المتقدمه.

و بملاحظه العلم المزبور يحتمل العقاب على فعل كل من المحتملين،و هو الحامل للعبد إلى الفرار عنه،من دون حاجه إلى حكم آخر من الشرع أو من العقل.

و منه تعرف أن المنع من المخالفه القطعيه و الاذن فيها شرعا-لكونه إذنا فی الظلم-لا ينطبق إلا على المسلک الأول،و إلا فلا بد من التعليل بأن جعل العقاب و رفعه متنافيان.

كما أن المنع من ترک الموافقه القطعيه-لاحتمال العقاب الذی لا بد من دفعه-لا ينطبق إلا على المسلک الثانی،و إلا فلا عقاب على المخالفه الواقعيه حتى يحتمل.

بل العقاب على عدم المبالاه بأمر المولى فی وجدان العقل،و هو بنفسه ظلم.و به يظهر الخلط فی الكلمات بين المسلكين،و اللّه العاصم.

۷۲-قوله(قدّس سره):و قد انقدح أنه لا وجه لاحتمال (۱)...الخ.

توضيح المقام:ان الترخيص فی ارتکاب کل منهما بدلا،إما أن یکون شرعیّا و إما أن یکون عقلیا،لمسوغ و استحقاق العقاب علی المخالفه،إما بحکم العقل و إما بجعل الشارع:

فان کان الترخیص شرعیا لزم اجتماع المتنافین قطعا؛للقطع بثبوت الاباحه تخییرا و الحرمه تعیینا.

و ما أفاده(قدّس سره)فی مبحث القطع (۲)من أن احتمال ثبوت المتنافیین کالقطع بثبوتهما إنما یصح مع الترخیص شرعا فی أحدهما المعین،لا فی کل منهما تخییرا،و إلا فالمنافاه قطعیه لا احتمالیه.

کما أن مورده الترخیص الشرعی،لا الأعم منه و من العقلی،و یختص الترخیص الشرعی بهذا المحذور،و یشارک غیره فی سائر المحاذیر.

و إن کان الترخیص عقلیا،و کان استحقاق العقاب بحکم العقل:

فان کانت مخالفه التکلیف الواصل واقعا ظلما،فهو إذن فی الظلم قطعا، لأن الاذن بدلا فی کل منهما موجود،مع أن أحدهما ظلم واقعا،بمعنی أن المعذوریه فی کل منهما بدلا لا تجامع تنجز الواقع،و عدم المعذوریه عقلا فی مخالفه الواقع.

و إن کان عدم المبالاه فی وجدان العقل بالتکلیف الواصل ظلما،فالاذن فی عدم الانبعاث بارتکاب کل منهما لا یجامع کون عدم الانبعاث بالبعث المعلوم ظلما.

و إن کان الترخیص عقلیّا،و الاستحقاق بجعل الشارع،فمن الواضح:

۱- ۱) کفایه الأصول:۳۵۹.

۲- ۲) کفایه الأصول:۲۷۳.

أن جعل العقاب على مخالفه التكليف الواصل واقعا،و رفع عقاب الواقع على تقدير المصادفه متنافيان،لأن ضم الواقع إلى غير الواقع لا يحدث عقابا على مخالفه الواقع،بل بقاء الواقع على فعليته المتقومه باستحقاق العقاب عقلا أو جعلا غير معقول.

فلا محاله إما لا فعليه و لا تنجز للواقع،و إما لا ترخيص فى كل منهما بدلا، كما لا ترخيص فى كليهما.

و أما حديث نصب الطريق أو جعل البدل،و لو كان بعنوان القناعه بالامتثال الاحتمالى عن الامتثال القطعى،فهو اجنبى عن انفكاك وجوب الموافقه القطعيه عن حرمه المخالفه القطعيه،أولا يجدى فى الانفكاك.

أما نصب الطريق،فقد أوضحنا حاله فى الجواب (۱)عن الدليل العقلى للأخباريين،و بيّنا هناك أن الحجيه إما بمعنى جعل الحكم المماثل،أو بمعنى تنجيز الواقع.

و من البيّن امتناع اجتماع حكمين فعليين فى مورد واحد،و امتناع تنجز المنجز،فلا علم إجمالى بحكم فعلى على أى تقدير،أولا يؤثر على أى تقدير، فينحل العلم حكما.

و وجوب ما قام عليه الطريق أو ما اقتضاه الأصل السليم عن المعارض ليس من ناحيه رعايه العلم الاجمالى و بقاء أثره من حيث حرمه المخالفه القطعيه،بل من ناحيه الحجه،فراجع.

و أما جعل البدل:فتاره بمعنى اشتمال غير الواجب الواقعى فى حال

۱- ۱) التعليقه:۳۵ و ۳۷ و قد أجاب قده فى الأولى بقوله:فالتحقيق فى الجواب بناء على اراده جعل الحكم المماثل الخ،و فى الثانيه بقوله:يمكن أن يقال إن ملاك الجواب بناء على هذا الشق هو أن المنجّز لا يتنجّز الخ.

الجهل على مصلحه يتدارك بها مصلحه الواجب الواقعی،فالمأتی به:إما هو الواقع،أو ما يتدارک به مصلحه الواقع،و لاشتمال غير الواجب الواقعی على مصلحه يتدارک مصلحه الواقع يخيّر العقل بين إتيانه،و إتيان الواقع.

و ليس ترک الواقع مع فعل ما يستوفى به الغرض منه قبيحا عقلا.

و لا-منافاه بين العلم الاجمالی بوجوب تعيينی واحد واقعا و العلم بوجوبين تخييريين شرعا و عقلا-بنحو الواجبين المتزاحمين ظاهرا.فلم يسقط الوجوب الواقعی عن الفعليه ليكون خلفا،أو يكون الترخيص التخييری منافيا،بل يسقط بحكم العقل عن التعيّنيّه لثبوت البدل له،و مثله لا ينافيه الترخيص إلى بدل.

و اخرى:بمعنى قناعه الشارع فی مقام إطاعه أحكامه،و اقتصاره على الموافقه الاحتماليه،لما فی تحصيل الموافقه القطعيه من المفسده المنافيه لما تعلق به غرض الشارع من التسهيل على المكلف.

لكنک قد عرفت أن حرمه المخالفه القطعيه لبقاء عقاب الواقع،و لو لاه لم يكن وجه لحرمه المخالفه القطعيه،مع أن بقاء عقاب الواقع على حاله و ارتفاعه على تقدير المصادفه متنافيان؛بداهه أن ضم غير الواقع إلى الواقع لا يوجب ترتب العقاب على مخالفه الواقع.

و قد مر نظيره مرارا فی مسأله دليل الانسداد،و ليس إيجاب الموافقه القطعيه مولويا لمصلحه،حتى إذا كان تحصيلها ذا مفسده غالبه يسقط خصوص وجوب الموافقه القطعيه.

بل ليس هناک على أی حال غرض مولوی و لا-لزوم شرعی،بل و لا-عقلی،فلا-محاله لا بد من وقوع المزاحمه بين مفسده الموافقه القطعيه و المصلحه المنبعث منها الحكم الواقعی،و مع مغلوبيه المصلحه و سقوطها عن التأثير لا تكليف فعلی حتى يحرم مخالفته القطعيه.

و منه تعرف أن الاذن فی ترک الموافقه القطعیه لا یفید اشتمال غیر الواقع علی مصلحه بدلیه،إلاّ إذا رجع إلی الأمر باتیان الفرد الآخر.

و إلاّ فمجرد الترخیص یکشف عن مغلوبیه المصلحه الداعیه إلی الایجاب الواقعی،فیزول العلم الاجمالی بالوجوب الفعلی.

ثم إنه بعد ما عرفت حال الترخیص فی أطراف العلم الاجمالی فی مقام الثبوت،فهل الدلیل فی مقام الاثبات واف فی نفسه بالترخیص فی تمام الأطراف، أو فی بعضها،و لو بنحو الجمع بینه و بین حکم العقل بقبح الاذن فی المخالفه القطعیه،أم لا؟

فنقول:قوله(ع):(کل شیء یکون فیه حلال و حرام،فهو لک حلال أبدا حتی تعرف أنه حرام)و شبهه مغیّا بالعلم (1).

و کذلک قوله(ع):(کل شیء لک حلال حتی تعرف أنه حرام) (2)و لیس المغیّی معنونا بعنوان المشکوک و المشتبه؛لیقال:بأن الشک و الاشتباه أعم من المجامع للعلم الاجمالی و غیره،حتی یتوهم التعارض بین الغایه و المغیّی،بل غایه ما یستفاد من الغایه کون المغیّی ما لم یعلم حکمه.

و حیث إن العلم أعم،فکذا ما لم یعلم،فلا یقتضی مقام الاثبات جریان قاعده الحل فی تمام الاطراف.

و أوضح منه قوله(ع):(رفع ما لا یعلمون) (3).

و قوله(ع):(الناس فی سعه ما لا یعلمون) (4)و اشباه ذلک.

۱- ۱) تهذیب الأحکام:۲۲۶/۷،الکافی:۳۳۹/۶،لکن مع فرق یسیر فی بعض الفاظ الحدیث بین ما فی الکتابین و بین ما فی المتن.
۲- ۲) تهذیب الأحکام:۲۲۶/۷.
۳- ۳) الخصال:۴۱۷.
۴- ۴) عوالی اللآلی:۴۲۴/۱،لکن فیه ما لم یعلموا و هو المصدر للحدیث.

و أما الاستصحاب،فمقتضی الأخبار المذیله بقوله(ع):(و لکنه ینقضه بیقین آخر) (۱)و نحوه وقوع المعارضه و المناقضه بین الصدر و الذیل،بلحاظ إطلاق الشک فی الصدر و اطلاق الیقین فی الذیل.

و قد قدمنا فی بعض مباحث دلیل الانسداد (۲)و سیجیء-إن شاء اللّه تعالی- فی آخر (۳)مبحث الاستصحاب ارتفاع المناقضه،سواء قلنا:بأن الذیل مؤکد للصدر،فهو تابع سعه و ضیقا للصدر،أو قلنا:بأنه محدد له،فیکون الصدر تابعا للذیل فی السعه و الضیق.

و قد برهنا فی المقامین بعدم معقولیه التحدید،و عدم قابلیه الیقین الإجمالی لاعتبار الناقضیه للیقین التفصیلی بجمیع وجوهه المتصوره.

کما أنه قد بینا فی محله (۴):أن استفاده تمحّض الشک فی غیر المقرون بالیقین الاجمالی-من وقوع قوله(ع):(و لکنه ینقضه بیقین آخر)موقع الارشاد الی حکم العقل،بالجری علی وفق الیقین الذی لا فرق فیه بین التفصیلی و الاجمالی-مخدوشه،فان الارشاد بلسان(تنقضه بیقین آخر)غیر الارشاد الی الجری علی وفق الیقین،فراجع.

و عن بعض أجله العصر (۵)الجمع بینه و بین حکم العقل،بحیث ینتج جواز الاذن فی ترک الموافقه القطعیه فقط.

و تقریبه علی ما أفاده أن إطلاق الاذن فی ارتکاب کل منهما لحال ارتکاب الآخر و عدمه یقید عقلا بحال عدم الآخر،فلا یفید حینئذ إلا جواز ارتکاب کل

۱- ۱) تهذیب الأحکام:۸/۱.

۲- ۲) نهایه الدرایه:۳،التعلیقه:۱۳۲.

۳- ۳) نهایه الدرایه:۵،التعلیقه:۱۲۳.

۴- ۴) نهایه الدرایه:۵،التعلیقه:۱۲۳.

۵- ۵) هو المحقق الحائری قده:درر الفوائد۴۵۹/.

منهما حال ترک الآخر.

ثم أورد علی نفسه بأنه إذا لم یرتکبهما معا،فقد حصل شرط کل من الحکمین،فیلزم ثبوتهما،و لازمه الاذن فی المخالفه القطعیه.

فأجاب بأن الاطلاق لا یعم حال وجود متعلقه،و لا حال عدمه؛إذ بعد فرض وجوده أو عدمه یخرج عن تحت القدره،فلا یمکن تعلق التکلیف به.

و بمثله أفاد فی باب تعارض الاستصحابین (۱).

و التحقیق:أن عدم أحدهما حال وجود الآخر،إما أن یکون قیدا للمباح،أو یکون قیدا للاباحه:

فان کان قیدا للمباح بمعنی أن الفعل المقرون بترک الآخر هو المباح، فان رجع الاذن بهذا النحو الی تحریم الجمع بین الفعلین لیکون ترکه،إما بترک کلیهما،أو بترک أحدهما،فیباح إباحه عرضیه،کترک الحرام فی غیر المقام،فلا بأس به.

إلا أنه مناف غایه المنافاه لظاهر دلیل قاعده الحل؛لأن ظاهره إثبات الحلیه الشرعیه الحقیقیه لکل منهما،لا إثبات الحرمه الظاهریه للجمع الذی لازمه الاباحه العرضیه لنقیضه.

و إن لم یرجع الاذن بذلک النحو إلی تحریم الجمع،فلازم إباحه الفعل المتقید بعدم الآخر کون ترکه ترک المباح.

و ترک الفعل الخاص،إما بترک ذات الخاص،أو بترک الخصوصیه،أو بترکهما معا،فینتج جواز فعلهما معا عرضا،لأن ترک المباح فعله مباح بالعرض.

و إن کان قیدا للاباحه بمعنی الترخیص فی فعل کل منهما علی تقدیر ترک الآخر،فحیث إن الترک المجعول قیدا هو الترک فی موقع التکلیف البدیل للفعل

۱- ۱) درر الفوائد۶۳۴/.

الصالح لتعلق التكليف به.فلا محاله:إما أن يكون العدم البديل بما هو عدم مقارن شرطا مقارنا للاباحه.

و إما أن يكون العدم البديل بذاته لا بوصف المقارنه قيدا.

فان كان الأول،فلا إباحه أصلا مع ترك كليهما،لفقد العدم المقارن فى كليهما،و إذ لا شرط فلا مشروط.

مع أنه لا شبهه فى أن المباح مباح،سواء ارتكبه أو تركه.

و إن كان الثانى،فلازمه إباحه الفعلين مع تركهما معا،لتحقق شرط كليهما.

مع أن المقصود إباحه أحدهما لا كليهما.و الظاهر إراده هذا الشق من جميع الشقوق المتقدمه.

و يندفع الاشكال:بأن الواجب المشروط لا يخرج عن الاشتراط إلى الاطلاق بفعليه شرطه،و لا يلزم من جوازين مشروطين الاذن فى المخالفه القطعيه،كيف؟و فعل كل منهما هادم لتقدير جواز الآخر.

و اما الجواب المذكور فى طى التقريب فلا محصل له،فان الاشكال لم ينشأ عن إطلاق الاباحه لمتعلقها حتى يمنع،بل عن خروجها عن الاشتراط إلى الاطلاق بفعليه شرطه (1).فتدبر.

۷۳-قوله(قده):و أنه لو علم فعليته و لو كان بين أطراف تدريجيه (2)...الخ.

ليس المراد من التدريجى الفعل الزمانى المنطبق على قطعه من الزمان،فى قبال الدفعى الذى هو آنىّ الحصول كالوصولات إلى حدود المسافه.

ص: ۲۴۹

۱- ۱) كذا فى الأصل،لكن الصحيح:شرطها.

۲- ۲) كفايه الاصول ۳۶۰/.

كما أنه ليس المراد منهما ما يمكن اجتماعهما فى زمان واحد و ما لا يمكن، فان وطأ الامرأتين كذلك،بل شرب الإناءين غالبا كذلك.

بل المراد أن الفعلين تاره:يكونان حاليين،بحيث يمكن أن يقع كل منهما فى حد ذاته فى الحال.

و أخرى:بحيث لا يمكن أن يقع أحدهما إلا فى الاستقبال.

ثم إن عدم فعليه التكليف تاره-لعدم فعليه موضوعه،كعدم فعليه حرمه الواطئ بعدم فعليه كون المرأه حائضا.

و أخرى-لعدم حصول قيد الواجب أو الوجوب مثلا-كالأوقات الخاصه فى الصلوات اليوميه،و كالأيام المخصوصه لمناسك الحج،و كشهر رمضان للصيام.

و ثالثه-لعدم حصول ظرف الواجب،كعدم الليله المستقبله فى الوطء المحلوف على تركه فى الليله المستقبله،فان الليله المستقبله ليست دخيله فى مصلحه وجوب الوفاء بالحلف و لا-دخيله فى مصلحه الوفاء،بل حيث إن الحلف تعلق بتركه فى الليله المستقبله،فلذا لا ينطبق الوفاء الواجب إلا على ترك الوطء فى الليله المستقبله.

و كذا فى المعامله الربويّه الواقعه غدا،فان وقوعها غدا ليس دخيلا فى مصلحه تحريمها و لا فى مفسده فعلها،بل ظرف محض للمعامله الربويّه.

فنقول:أما وطء الحائض،فعدم فعليه حرمته ليس من ناحيه تأخر زمان الحيض،بل من ناحيه عدم فعليه الموضوع،فهو حرام مشروط بتحقق موضوعه.

و أما عدم فعليه وجوب الصلاه مع عدم دخول الوقت،فبملاحظه عدم تحقق شرط الوجوب أو الواجب.

و أما عدم فعليه حرمه وطء المرأه المحلوفه مع تحقق الحلف الذى هو موضوع لوجوب الوفاء،فبملاحظه أن التكليف متعلق بأمر استقبالى من باب الاتفاق،و كذا الأمر فى المعامله الربويّه فى المستقبل.

فمن ینکر الواجب المعلّق کشیخنا العلامه (۱)الانصاری(قده)بملاحظه أن المصلحه الباعثه علی إراده الفعل:إما قائمه به لا علی تقدیر،فالاراده فعلیه متعلقه بأمر لا علی تقدیر،فلها الباعثیه علی إیجاد الفعل فعلا.

و إما قائمه به علی تقدیر،فالاراده المنبعثه عنها إراده فعلیه متعلقه بأمر علی تقدیر،فلا باعثیه لها إلاّ مع فرض حصول ذلک التقدیر،و لا ثالث للإرادتین حتی یسمی وجوبا معلّقا.

فعلیه:یکون مثال الحیض عنده من التکلیف المشروط،بخلاف مثالی الحلف و المعامله الربویّه،فانه لیس الزمان شرطا لا للتکلیف و لا للمکلف به، فالاراده فیهما فعلیه لا علی تقدیر.

فیصح علی هذا المبنی دعوی الشیخ الأجل(قده)جریان البراءه فی مثال الحیض،لدوران الأمر بین المطلق و المشروط الذی لا باعثیه له بالفعل.

و جریان الاحتیاط فی مثالی الحلف و المعامله الربویّه؛لأن التکلیف فی کل من الطرفین لا قید له وجوبا و واجبا،فالحکم فعلی لا علی تقدیر،و له الباعثیه بالفعل.

و أما بناء علی ما ذکرناه-فی مبحث الواجب المعلق-،من أن البعث و الانبعاث متلازمان متضایفان،و هما متکافئان فی الضروره و الامتناع و الامکان، و فی القوه،و الفعلیه.

و من الواضح أن البعث الفعلی فعلیته بمعنی أنه یمکن أن یکون داعیا بالفعل،و لا یعقل ذلک إلا مع إمکان الانبعاث بالفعل،و یستحیل الانبعاث نحو الفعل المتأخر.

۱- ۱) مطارح الانظار۵۳/.

فعلیه:لا فرق بین الأمثله فی عدم فعلیه التکلیف،غایه الامر أن عدم الفعلیه تاره-بعدم فعلیه الشرط الشرعی،سواء کان زمانا أو غیره.

و أخری:بعدم إمکان الانبعاث،لتقیده بالزمان المتأخر من باب الاتفاق،فلا یمکن البعث بالفعل عقلا،لتضایفه،مع إمکان الانبعاث.

و مما ذکرنا یظهر ان الالتزام باشتراط التکلیف بالزمان المتأخر بنحو الشرط المتأخر لا یجدی شیئا،فان فیه محذور استحاله الوجوب المعلق،لانفکاک زمان الوجوب عن زمان الوجوب،و محذور استحاله الشرط المتأخر.

نعم ربما یقال: (1)بمنجزیه العلم الاجمالی فی جمیع الأمثله،نظرا إلی أن الواجب المشروط مع العلم بتحقق شرطه فی ظرفه کالواجب المطلق فی وجوب مقدماته الوجودیه و العلمیه،و إن کان الوجوب المشروط باقیا علی عدم فعلیته بالفعل.

و فیه:إن أرید وجوب المقدمه شرعا بحکم العقل فی المقدمات التی لا یمکن تحصیلها فی وقت ذیها فهو غیر معقول لأن وجوب المقدمه شرعا وجوب معلولی منبعث عن وجوب ذیها،فیتبعه فی الفعلیه،و مع الالتزام بعدم فعلیه وجوب ذیها کیف یعقل فعلیه وجوبها؟

و العلم بتحقق الشرط فی ظرفه لا یؤثر فی المعلوم باخراجه إلی الفعلیه.

و العقل یستحیل أن یحکم بمثل هذا الوجوب المعلولی.

و إن أرید حکم العقل بمجرد اللزوم و اللابدیه-نظرا إلی حکمه باستحقاق العقاب علی ترک الواجب فی وقته بترک هذه المقدمه التی لا یمکن تحصیلها فی وقته-فعلی فرض تسلیمه لا یجدی فی وجوب الغسل قبل الفجر حتی یؤتی به بقصد الأمر.

1- 1) القائل هو المحقق النائینی قده.أجود التقریرات 272/2.

و التحقيق:إمكان الفرق بين المقدمات الوجوديه و المقدمه العلميه بعدم وجوب المقدمه الوجوديه،لترشحه من وجوب ذيها،و لا وجوب لذيها فعلا،و لزوم المقدمه العلميه عقلا،لأنه أثر العلم بالتكليف،لا أثر التكليف بنفسه.

بيانه:أن مقتضى علمه الاجمالى بالتكليف،إما فى الحال أو فى الاستقبال مع بقائه على شرائط الفعليه و التنجز فى ظرفه،هو وصول كل من التكليفين المحتملين وصولا إجماليا،و هو كاف فى فعليه الواصل فى موطنه.

فيعلم إجمالا-أن مخالفه هذا التكليف الحالى فى الحال،أو مخالفه ذلك التكليف الاستقبالى فى الاستقبال موجبه لاستحقاق العقاب،إما على هذه المخالفه فى الحال،أو على تلك المخالفه فى الاستقبال،فكل من المخالفتين فى موطنها مما يحتمل ترتب العقاب عليها،و هو الحامل على دفع العقاب المحتمل بترك المخالفه فى موطنها.

و لا يتوقف فعليه التكليف فى موطنه على أزيد من الوصول،كما لا يتوقف استحقاق العقاب على أزيد من مخالفه التكليف فى موطن المخالفه و فى ظرف ترتب استحقاق العقاب.

كما لا يتوقف لزوم المقدمه العلميه و دفع العقاب المحتمل على أزيد من احتمال العقاب بالاضافه إلى المخالفه الواقعيه للتكليف الحقيقى فى ظرفه.

فان قلت:لا-عبره بوصول التكليف الاستقبالى فى الحال،فان وجوده و عدمه على حد سواء،و انما العبره بالوصول فى موطن يترقب فيه البعث و الانبعاث،و هو الوصول فى الاستقبال.

فهذا الوصول الاجمالى لا أثر له بالاضافه إلى أحد الطرفين.

قلت:أولا إن هذا الوصول الحالى يكفى فى فعليه التكليف الاستقبالى فى ظرفه بنفس هذا الوصول،فانه لا منافات بين فعليته من قبل هذا الوصول فعلا،و عدم فعليته من قبل تضايف البعث و الانبعاث،فانه لا يكون البعث فعليا

إلا حيث يمكن الانبعاث الفعلى.

و ثانيا:إن مفروض الكلام بقاء التكليف الاستقبالى على شرائط الفعليه و التنجز،فمع العلم باستمرار الوصول و عدم التبدل بانقلاب العلم جهلا يقطع بفعليه التكليف الاستقبالى بالوصول بقاء،و إن لم يكن فعليا بالوصول حدوثا.

فان قلت:العلم الاجمالى لا يزيد على العلم التفصيلى،مع أنه لو كان التكليف الاستقبالى معلوما بالتفصيل لم يكن له أثر،لا من حيث نفسه و لا من حيث مقدماته الوجوديه و العلميه.

بل اللازم تعلق العلم الاجمالى بتكليف فعلى،بحيث إذا انقلب علمه الاجمالى إلى التفصيلى لكان ذا أثر فعلا.

قلت:اللازم أن يكون المعلوم بالاجمال ذا أثر فى موطن فعليته،لا ذا أثر فى الحال على أىّ حال،إلا أن العلم التفصيلى طرفه مفصل،و لا أثر له فعلا من جميع الجهات،بخلاف العلم الاجمالى،فان أحد طرفيه حالى،و مراعاته عقلا أثر احتمال العقاب عليه فعلا.

فان قلت:العلم الاجمالى لا يؤثر فى التنجز إلا إذا تعلق بحكم فعلى، و حيث إنه لا يتعلق بالمردد بل بالجامع بين الحكمين،و الجامع بين الفعلى و غيره غير فعلى،فلا أثر له فى التنجّز.

قلت:الفعليه عندنا بنفس الوصول،و الواصل هو الانشاء بداعى جعل الداعى،سواء كان متعلقا بأمر حالى أو استقبالى،فبالوصول يكون الانشاء المتعلق بأمر حالى أو استقبالى فعليا،إما فى الحال أو فى الاستقبال.

***

ص :۲۵۴

[التنبیه الأول]

۷۴-قوله(قده):ان الاضطرار کما یکون مانعا عن العلم (۱)...الخ.

توضیح المقام و تفصیل الکلام:أن الاضطرار إذا کان إلی أحد الأمرین بلا تعیین،فالوجه فی عدم منعه عن تنجیز العلم الاجمالی أن الاضطرار لیس إلی شرب النجس و لو علی سبیل الاحتمال،إذ احتمال الانطباق عند فعلیه الارتکاب لا-عند فعلیه الاضطرار،فهو غیر مضطر الی الحرام قطعا.

و متعلق التکلیف بما هو مقدور فعلا و ترکا،لا أن أحدهما المردد حرام و أحدهما المردد مضطر إلیه،لیقال:بأن نسبه الاضطرار إلی الحرام و غیره علی حد سواء،بل معنی الاضطرار إلی أحدهما أنه لا یقدر علی ترکهما معا،مع القدره علی فعل کل منهما و ترکه فی نفسه.

و علیه فشرائط تنجز الخطاب الواقعی من العلم به و القدره علی متعلقه موجوده،فیؤثر العلم أثره،و إنما المکلف یعجز عن الموافقه القطعیه دون الامتثال بالکلیه،فیکون معذورا عقلا فیما هو عاجز عنه،لا فی غیره مع ثبوت مقتضیه.

و ما یمکن أن یقال فی وجه مانعیه الاضطرار أمران:

أحدهما:ما فی الکتاب عن شیخنا الاستاذ(قده)کما فی فوائده (۲)أیضا، و هو منافاه الترخیص التخییری مع الحرمه التعیینیه،و مقتضی الأهمیه المفروضه سقوط الحرمه التعیینیه بالمضاده.

ص :۲۵۵

۱- ۱) کفایه الاصول ۳۶۰/.

۲- ۲) التعلیقه علی فرائد الأصول ۳۳۱/.

فلا علم بتکلیف فعلی،حتی یقال:بأن سقوط لزوم الموافقه القطعیه لا یقتضی سقوط حرمه المخالفه القطعیه.

إلا أن هذا البیان إنما یجدی فیما إذا کان الترخیص شرعیا،لا فیما إذا کان عقلیا أیضا؛إذ الترخیص العقلی لیس من مقوله الحکم الفعلی حتی یضاد الحرمه التعیینیه الفعلیه.

بل معناه حکم العقل بمعذوریه المضطر فی ارتکاب ما اضطر إلیه إذا صادف الحرام الواقعی،فلا بد من ملاحظه منافاه هذه المعذوریه العقلیه مع الحرمه الفعلیه من حیث الأثر.

و أی منافاه بین المعذوریه فی ترک الموافقه القطعیه،و عدم المعذوریه فی المخالفه القطعیه.

هذا مضافا إلی أنه لو کان هناک تکلیف شرعی بحفظ النفس عن الهلاک مثلا،فهو تکلیف تعیینی لا ینافی بنفسه لحرمه شرب النجس تعیینا،إذ المفروض عدم الاضطرار إلی شرب النجس بما هو،بل العقل لمکان عدم تمیز الحرام عن الحلال یعذره فی تطبیق الحفظ الواجب علی کل من الفعلین.

فلیس هناک ایضا إلا المعذوریه العقلیه،و قد مرّ عدم منافاتها للحرمه الواقعیه من حیث أثرها.

ثانیهما:ما مرّ منا مرارا (1):من أن المعذوریه فی ارتکاب أحدهما،و رفع عقاب الواقع عند المصادفه ینافی بقاء عقاب الواقع علی حاله حتی یحرم المخالفه القطعیه،فان ضم غیر الواقع إلی الواقع لا یحدث عقابا علی الواقع،و المانع من تنجز التکلیف هو الاضطرار،لا اختیار ما یرتکبه فی مقام الاضطرار حتی یعقل

1- 1) منها ما تقدم فی التعلیقه 72 و منها ما تقدم فی مبحث حجیه القطع.نهایه الدرایه 3: التعلیقه 44.

التکلیف المتوسط المصطلح علیه عند بعضهم (۱)تبعا للشیخ الأعظم(قده)، بداهه أنه مأذون فی الارتکاب،سواء ارتکب أم لا.

فان قلت:هذا إذا کان الاضطرار سابقا علی العلم الاجمالی،و أما مع منجزیه العلم الاجمالی و لحوق الاضطرار فلا-و ذلک لاحتمال بقاء التکلیف المنجز بالنسبه إلی ما یرتکبه،فیجب مراعاته عقلا.

قلت:مجرد عروض الاضطرار یوجب حکم العقل بعدم العقاب علی ارتکاب أی واحد کان،و لا-یدور حکم العقل مدار الارتکاب.

فمن الأول لا یحتمل بقاء التکلیف الفعلی المنجز،لتقومه باستحقاق العقاب علی مخالفته عند مصادفته،و حیث لا عقاب علیه و إن صادفه،فلا یحتمل بقاء التکلیف من الأول،سواء ارتکب أحدهما أم لا.

و لذا ذکرنا سابقا أن ایجاب الموافقه القطعیه لازم حرمه المخالفه القطعیه، و أن الاذن فی ترک الموافقه القطعیه یستلزم الاذن فی المخالفه القطعیه.

و مما ذکرنا تبین أنه لا وجه للالتزام بالتوسط فی التکلیف،بحیث یکون باقیا علی تقدیر ارتکاب غیر الحرام و ساقطا علی تقدیر ارتکاب الحرام،فان لزوم الالتزام به فیما إذا قام الدلیل علی ارتفاع الحرمه بارتکاب متعلقها،فحینئذ یعلم منه بانضمامه إلی دلیل الحرمه اختصاصها بمن لم یرتکب متعلقها.

مع انه لیس کذلک،بل الترخیص شرعا أو عقلا یدور مدار الاضطرار المشفوع بالجهل بالحرام تطبیقا،فمن أول الأمر یجوز له ارتکاب أی واحد کان، سواء ارتکب أم لم یرتکب،و نفس جواز الارتکاب و إن صادف الواقع مناف عقلا-لفعلیه الحرمه و استحقاق العقاب علی المخالفه عند المصادفه،فتدبر جیدا.

۱- ۱) هو المحقق النائینی قده.أجود التقریرات ۲/۱-۲۷۰.

و قد مضی فیما تقدم شطر مما یتعلق بالمقام،فراجع (۱).

و أما إذا کان الاضطرار إلی أحدهما المعین:

فان کان الاضطرار سابقا علی العلم،فلا شبهه فی عدم منجزیه العلم، فان المعیّن حلال قطعا و إن کان حرما واقعا،و لیس إلاّ مجرد احتمال التکلیف فی الطرف الآخر،و هذا هو الفارق بین سبق الاضطرار إلی المعین و سبقه إلی الغیر المعین،لاحتمال تعلق الاضطرار بالحرام الواقعی فی الأول دون الثانی،کما عرفت.

و إن کان الاضطرار بعد حصول العلم و تأثیره أثره،فالشیخ الأعظم (قدس سره)فی رساله البراءه (۲)علی الاحتیاط و بقاء العلم بأثره؛لأن وجوب الاجتناب عن کل واحد من الطرفین بملاحظه احتمال التکلیف المنجز بالعلم فی ذلک الطرف،و هو بعینه موجود هنا،لاحتمال بقاء التکلیف المنجز فی غیر المضطر إلیه،کاحتمال ثبوته فیه قبل الاضطرار.

و عن شیخنا العلامه(رفع اللّه مقامه)فی متن الکتاب،و فی فوائده (۳)،عدم منجزیه العلم الاجمالی بقاء.

و فی هامش الکتاب (۴)علی منجزیته بقاء،و موافقه الشیخ الأعظم(قده) فی ذلک.

و استند(قدس سره)فی عدم البقاء علی صفه التنجز (۵)إلی أن القدره شرط للتکلیف حدوثا و بقاء،فکما انه إذا علم إجمالا بثبوت خطاب مردد بین

۱- ۱) فی التعلیقه ۷۲.

۲- ۲) فرائد الاصول المحشی ۸۷/۲.

۳- ۳) التعلیقه علی فرائد الاصول/۳۳۱.

۴- ۴) کفایه الأصول/۳۶۰.

۵- ۵) کذا فی الأصل،لکن الصحیح:التنجیز.

فعل مقـدور و فعل غير مقدور،فلا أثر له لعدم التكليف الفعلى على أى تقدير، كذلك إذا علم إجمالا بمثله بقاء لا حدوثا،فانه لا علم له بتكليف فعلى على أى تقدير بقاء من أول الأمر،بل له العلم به إلى حد الاضطرار.

و استند(قدس سره)فى البقاء على صفه التنجّز (۱)إلى دوران الأمر بين تكليف محدود فى هذا الطرف و تكليف مطلق فى ذلك الطرف فيكون احتمـال التكليف المطلق من اول الأـمر مقرونـا باحتمـال التكليف المحـدود فله الأـثر من اول الأـمر بيانه:أنه ليس التكليف المعلوم مرددا بين ان يكون محدودا او مطلقا، حتى ينحل إلى معلوم و مشكوك،نظرا إلى أن ثبوت أصله إلى هذا الحد متيقن و فيما بعده مشكوك،بل اشتراط أصل التكليف بالقدره و تحديده بالاضطرار معلوم.

إنمـا الشـك فى أن التكليف بـترك شـرب النجس المعلوم،هـل هو منطبق على ترك شـرب هـذا الانـاء إلى حـد الاضـطرار إلى شربه؟أو على ترك شرب ذلك الاناء الذى لا اضطرار اليه على الفرض؟.

و ليس التكليف فى أحـد الطرفين من حيث الانطبـاق متيقنـا بالاضافه إلى الآخر،نظير ما إذا علم بأنه مأمور بالجلوس،إما فى هـذا المسـجد سـاعه،أو فى ذلـك المسـجد الآـخر ساعتين،فكونه مأمورا بجلوس ساعه،و إن كان معلوما على أى تقـدير،لكنه لا بنحو التطبيق،فلا يجدى فى الانحلال.

فـان قلت:هـذا إذا كـان هناك تكليف واحـد،و أما إذا كان كل ترك من تروك شـرب النجس بملاحظه قطعات الأزمنه مطلوبا مستقلا،فهناك تكاليف متعدده بتعدد التروك،و كل ترك فى كل زمان سواء كان فى طرف هذا الإناء أو فى طرف ذلك الإناء الآخر مطلوب إلى حد الاضطرار،فاحتمال مطلوبيه ترك

۱- ۱) كذا فى الأصل،لكن الصحيح:التنجيز.

شرب هذا الإناء فی هذه الساعه مقرون باحتمال مطلوبیه ترک شرب الآخر فی هذه الساعه،و هکذا الی حد الاضطرار.

و أما بعد الاضطرار،فلیس ترک شرب ما لم یضطر إلیه ذا طرف فعلا لیدور الأمر بین مطلوبیته و مطلوبیه طرفه،و لا ذا طرف قبلا،لأن کل ترک فی کل زمان کان له طرف یختص به دوران الأمر بین مطلوبیته أو مطلوبیه طرفه،فلیس للترک بعد الاضطرار طرف لا فعلا و لا قبلا،فهو احتمال بدوی غیر مقرون باحتمال آخر،و لو من أول الأمر.

قلت:أولا-إن مطلوبیه کل ترک فی کل زمان ملازمه لمطلوبیه ترک آخر فی زمان آخر؛لأن کل ترک مطلوب من حیث إنه ترک شرب النجس مثلا،فکل التروک فی جمیع الأزمنه فی الطرفین علی حد واحد.

و حینئذ نقول:إن التکلیف بترک الشرب فی کل زمان إن کان محققا من أول الأمر بنحو الواجب المعلّق،فلا إشکال من حیث دوران الأمر بین ثبوت تکالیف متعدده من الأول،إما فی طرف المضطر إلیه إلی حد الاضطرار،و إما فی الطرف الآخر إلی الآخر.

و کذا إن کان بنحو الواجب المشروط،و قلنا:بأن العلم به بلحاظ فعلیته فی ظرفه للعلم بتحقق شرائط تنجزه فی ظرفه له الأثر،فان العلم بالتکالیف الحالیه و الاستقبالیه له الأثر من أول الأمر،فیتنجز التکلیف فیما بعد الاضطرار للعلم به إجمالا من الأول.

و إن قلنا:بأن العلم بالواجب المشروط لا أثر له قبل تحقق شرطه، فیکون العلم بالتکلیف فی کل زمان منجزا له فی ذلک الزمان إلی أن ینتهی إلی الاضطرار،فلا علم فیما بعده بتکلیف فعلی فی هذا الزمان،إما فی هذا الطرف أو فی ذلک الطرف.

و المفروض:أن العلم به إجمالا من أول الأمر لا أثر له،فیجب الاحتیاط

على الأولين دون الاخير.

و ثانيا:أن الانحلال إلى تكاليف متعدده متعلقه بتروك شرب النجس، إنما يصح إذا كان كل ترك ذا مصلحه باعثه على طلبه.

بل حيث إن النجس واحد،و فعل الشرب واحد،و المفسده القائمه به واحده،فليس فى الحقيقه إلا زجر واحد عن الفعل الواحد.

و تعدده بحسب الفرض بالقياس إلى قطعات الأزمنه،و طلب كل ترك يتبع الزجر عما فيه المفسده،فليس فى الحقيقه إلا تكليف واحد مستمر إلى أن يتحقق الاطاعه أو العصيان.

و هذا الواحد من حيث استمراره مردد بين المطلق و المحدود،من حيث التطبيق على شرب هذا الاناء أو ذلك الاناء.

٧۵-قوله(قده):حيث إن فقد المكلف به ليس من حدود التكليف (١)...الخ.

لا يخفى عليك أن عدم القدره على فعل المكلف به و تركه-تاره-بعدم القوه المنبثه فى العضلات،و أخرى-بوجود المانع من اعمال القدره،و ثالثه-بعدم المحل لاعمال القدره.

و فقد موضوع التكليف كالنجس فيما نحن فيه من قبيل الثالث،و لذا يكون التكليف بالاضافه إلى مثل هذا الموضوع مشروطا عقلا لرجوعه إلى شرطيه القدره،و فعليه التكليف بفعليه موضوعه.

نعم ربما لا يكون الموضوع ملحوظا هكذا،كما إذا أمر بشرب الماء أو الدواء،فانه يجب تحصيلهما،و لا يتوقف فعليه التكليف على حصولهما،إلا أن طلب ترك شرب الخمر و النجس ليس كذلك،و لذا لا يجب تحصيل الخمر و النجس مقدمه لامتثال التكليف بترك شربهما،فتدبر.

١- ١) كفايه الأصول ٣۶١.

[التنبیه الثانی]

۷۶-قوله(قده):الثانی أنه لما کان النهی عن الشیء إنما هو (۱)...الخ.

حیث إن النهی الحقیقی هو جعل الـداعی إلی الترک،فما کان متروکا بعـدم الابتلاء لا معنی لطلب ترکه،کما عن شـیخنا العلامه الانصاری(قده) (۲)، أو هو من قبیل طلب الحاصل،کما عن شیخنا الاستاذ(قده)فی المتن،أو من حیث إن تعلق التکلیف بالمکلف فعلیـا،و ارتبـاطه به بارتباط موضوعه به فعلا،فما لا شـغل له به و ما کان داعیه مصـروفا عنه لا معنی لتعلق التکلیف الفعلی به،کما عن آخرین.

و الکـل لاـ یخلو عن شـیء؛لأـن الخروج عن محل الابتلاء:إذا کان بحیث یمتنع عاده فعله و ترکه،فلیس هناک شـرط زائـد علی القدره المعتبره فی التکالیف البعثیه و الزجریه عقلا.

و إذا کان بحیث لا یمتنع عاده بل یمکن تحصـیله بأسـبابه،فیمکن توجه الـداعی إلیه،فهو محل الکلام،إذ لو اعتبر الابتلاء به فعلا کان ذلک شرطا زائدا علی القدره.

و صـریح کلام الشـیخ الاعظم(قـده)فی رسائله:أن میزان الابتلاء و عدمه تعارف مساس المکلف به فی قبال اتفاق المساس به،مع عدم استحاله الابتلاء عقلا و عاده.

ص: ۲۶۲

۱- ۱) کفایه الأصول ۳۶۱/.

۲- ۲) فرائد الاصول المحشی ۱/۲-۸۰.

و أما توهم الفرق بين القدره العقليه و القدره العاديه،و أن ما هو المعتبر فی أصل التكليف هی القدره العقليه المجامعه مع الخروج عن الابتلاء،و أن القدره العاديه هی المساوقه للدخول فی محل الابتلاء.

فمندفع:بأن القدره العقليه و العاديه ليست إلا فی قبال الممتنع عقلا و الممتنع عاده،و الامتناع بكلا قسميه منافيه (۱)للقدره المعتبره عقلا فی التكليف الايجابی و التحريمی.

مع أن صريح كلام الشيخ(قده)خروج المستحيل عاده كالمستحيل عقلا عن محل البحث،و أنه بعد الامكان عقلا و عاده يعتبر الابتلاء به عاده فی قبال اتفاق الابتلاء به.

فحينئذ نقول:إن كان التكليف الحقيقی البعثی و الزجری جعل ما يدعو إلی الفعل أو الترک بالفعل.فمع وجود الداعی إلی الفعل أو الترک أو عدم الداعی فی نفسه إلی الترک يكون مستحيلا.

و أما إذا كان التكليف الحقيقی جعل ما يمكن أن يكون داعيا،بحيث لو انقاد العبد له لانقدح الداعی فی نفسه بدعوه البعث أو الزجر،فيفعل أو يترک بسبب جعل الداعی.فهذه الصفه محفوظه،سواء كان للمكلف داع إلی الفعل كما فی التوصلی الذی يأتی به بداعی هواه،أو داع إلی تركه كما فی العاصی،أو لم يكن له داع إلی الفعل من قبل نفسه كما فيما نحن فيه.

و عليه:فمجرد كونه متروكا بعدم الابتلاء أو كونه مما لا شغل له به لا يرجع إلی محصل،إلا إذا أريد منه عدم الداعی له إلی فعله،و مجرد عدم الداعی لا يمنع من جعل ما يمكن أن يكون داعيا،لأنه يمنع عن جعل الداعی إلی الترک بالفعل لا بالامكان،فانه يكفيه إمكان حصول الداعی له إلی الفعل ليمنع عنه الداعی إلی الترک من قبل المولی.

۱- ۱) كذا فی الأصل،لكن الصحيح:مناف.

و لذا یصح جعل الداعی بالنسبه إلی العاصی،مع کونه بحیث لا داعی له إلی الفعل،بل کان له الداعی إلی الخلاف.

بل إذا کان عدم الداعی فعلا مانعا عن توجه النهی الحقیقی،فلازمه عدم صحه النهی مع الدخول فی محل الابتلاء،إذا لم یکن له داع إلی شربه مثلا،مع أنه لیس کذلک جزما.

بل التحقیق:أن حقیقه التکلیف الصادر من المولی المتعلق بالفعل الاختیاری لا یعقل أن یکون إلا جعل الداعی بالامکان،لا بمعنی البعث الخارجی الموجب لصدور الفعل منه قهرا،فانه خلف.

إذ المفروض تعلق التکلیف بالفعل الاختیاری،فلا شأن له إلا الدعوه الموجبه لانقداح الاراده فی نفس المکلف،لکنه لا بحیث یوجب اضطراره إلی إراده الفعل أیضا،لأنه و إن لم یکن منافیا لتعلق التکلیف بالفعل الاختیاری، لفرض توسط الاراده بین التکلیف و فعل المکلف،إلا أنه خلاف المعهود من التکالیف الشرعیه.حیث إنه لیس فیها الاضطرار حتی بهذا المعنی،بل تمام حقیقته جعل ما یمکن أن یکون داعیا،و یصلح أن یکون باعثا.

و لا معنی للامکان إلا الذاتی و الوقوعی،فیجتمع مع الامتناع بالغیر أی بسبب حصول العله فعلا أو ترکا من قبل نفس المکلف،فان الامتناع بسبب العله، مع عدم امتناع عدم العله یجامع الامکان الذاتی و الوقوعی،و لا یعقل الامکان بالغیر حتی ینافی الامتناع بالغیر.

و من جمیع ما ذکرنا تبین أن الدخول فی محل الابتلاء مع فرض تحقق القدره بدونه لا دلیل علیه،و لا معنی للاستهجان العرفی،لعدم ارتباط حقیقه التکلیف بالعرف بما هم أهل العرف،و لیس الکلام فی الخطاب بما هو خطاب حتی یتوهم ارتباطه بنظر العرف.

ص :۲۶۴

و عن بعض (۱)أجله العصر(قده)أیضا الالتزام بعدم شرطیه الابتلاء فی حقیقه التکلیف،لکنه بدعوی أن حقیقه التکلیف لیست بمعنی البعث و الزجر و جعل الداعی،لیتوهم الاستهجان العقلائی.

بل حقیقه التکلیف هو الالزام بالفعل و الترک،و ربما یکون نفس هذا الالزام موجبا لتحصیل الابتلاء،فکیف یکون مشروطا بالابتلاء به.

لکنا قد بینا مرارا:أن حقیقه التکلیف الذی یتوسط بین إراده المولی لفعل العبد و إراده العبد إیاه،هو جعل الداعی له،بحیث یکون ایجادا تسبیبیا تنزیلیا من المولی،و إن کان لهذا الایجاد التسبیبی عناوین مختلفه باعتبارات متعدده:

فمن حیث الایقاع فی کلفه الفعل أو الترک تکلیف.

و من حیث جعله قرینا للمکلف-بحیث لا ینفک عنه إلا بالاطاعه أو العصیان-إلزام،فکأنه جعله لازما له.

و من حیث إنه موجب لحرکته نحو الفعل تحریک.و من حیث اثباته علی رقبته ایجاب،و هکذا.

و أما لزوم تحصیل الابتلاء المنافی لشرطیه الابتلاء،فانما یرد إذا أرید شرطیته الابتلاء للأمر و النهی معا،مع أنه لخصوص النهی،فانه الذی لا یحسن مع حصول متعلقه،و هو الترک بنفس عدم الابتلاء.

و غایه ما یمکن أن یقال فی وجه اعتبار الابتلاء فی خصوص التکلیف التحریمی،مع تساوی الفعل و الترک فی القدره المعتبره فی البعث و الزجر:هو أن

۱- ۱) لعله المحقق النهاوندی قده لأن مراده بالعنوان المزبور کما صرح به مرارا فی هامش الجزء الأول علی حسب التجزئه فی الطبعه الأولی إما هو المحقق المزبور و إما هو المحقق الحائری قده و لیس فی کلام الثانی فالمراد هو الاول و لا یحضرنا کتابه حتی نراجعه.

البعث حيث إنه لجعل الداعى نحو الفعل،فلا بد من أن يكون الفعل بحيث يمكن الانبعاث إليه،فاذا كانت مقدماته موجوده،فلا محاله يكون انقياد المكلف مساوقا للانبعاث بالبعث نحو الفعل،و إن لم يكن مقدماته موجوده،فحيث كان الانبعاث إلى ذيها ممكنا بالانبعاث إليها فلا محاله يصح البعث نحو الفعل،و نحو مقدماته.

و أما الزجر،فهو أيضا لا يصح،إلا إذا أمكن الانزجار عن الفعل،فاذا كانت مقدمات الفعل موجوده ما عدا المقدمه الأخيره،فلا محاله يصح الانزجار عن الفعل بالانزجار عن مقدمته،فيصح الزجر عنه و عن مقدمته المترتب عليهما ترك الفعل.

و أما إذا كان ما عدا المقدمه الأخيره متروكا أيضا،فلا يترقّب من الزجر عن الفعل ترتب الانزجار عليه عند انقياد المكلف.

أما بنفسه فواضح.

و أما من حيث الانزجار عن مقدماته،فلفرض كونها متروكه،و تبدلها إلى النقيض لا أثر له،حتى يكون إمكان الزجر و الانزجار محفوظا،لأن وجود ما عدا المقدمه الأخيره و عدمه فى بقاء الترك على حد سواء.

و لذا لا يحرم ما عدا المقدمه الأخيره على ما هو التحقيق فى محله.و عليه، فشرطيه الابتلاء لاقتضاء الزجر عن الفعل بالخصوص،لا لاقتضاء مطلق التكليف بعثا أو زجرا،و لا لفقد القدره و لو بمرتبه منها.

۷۷-قوله(قده):بل يكون من قبيل طلب الحاصل (۱)...الخ.

و حينئذ:فان أريد من الطلب نفس الشوق الأكيد النفسانى،فطبيعه

۱- ۱) كفايه الاصول۳۶۱/.

الشوق کما مرّ مرارا (۱)تتعلق بالحاصل من وجه المفقود من وجه آخر،فلا یعقل تعلقها بالحاصل من کل وجه.و الشوق إلی حصول الحاصل ثانیا لا یعقل،لأن الوجود لا یعرض الموجود،لأن المماثل لا یقبل المماثل،فطلبه محال من العاقل.

و إن ارید منه البعث،فحیث إنه ایجاد تسبیبی من الباعث یرجع الی ایجاد الموجود و هو محال.

قلت:قد یتعلق الطلب بما هو مفروض الحصول بعلته،فالأمر فیه کما مر.

و قد یتعلق بالشیء فی عرض علته المفروضه،فلیس لازمه طلب الحاصل، لأن طلب الحاصل بنفس الطلب لیس فیه محذور،بل فیه اجتماع علتین مستقلتین علی معلول واحد،و صدور الواحد عن الکثیر محال.

هذا إذا فرض الترک بالداعی،و أما إذا فرض الترک بعدم الداعی فمحذوره أمر آخر،و هو أن ابقاء العدم علی حاله بالزجر و الردع بملاحظه صیرورته مانعه (۲)عن حصول الداعی إلی الفعل،و مع عدمه لا یعقل المانعیه و الزاجریه،فان الشیء لا یتصف بفعلیه المانعیه إلا مع فعلیه المقتضی.

و الجواب:عن الکل ما مرّ من أن العلیه و المانعیه فی النهی الحقیقی بالامکان لا بالفعلیه،کی یلزم منه المحاذیر المتقدمه.

۷۸-قوله(قده):کان المرجع هو البراءه (۳)...الخ.

للشک فی التکلیف الفعلی،و هو مرفوع بأدله البراءه،و عدم البیان و الحجه علی التکلیف الفعلی،فالعقاب علیه قبیح.

---

۱ - ۱) منها ما تقدم فی مبحث اجتماع الأمر و النهی.نهایه الدرایه ۱.التعلیقه ۶۲ و منها فی مبحث حجیه القطع نهایه الدرایه ۳:التعلیقه ۴۶ و منها فی التنبیه الثانی من تنبیهات البراءه. التعلیقه ۴۷.

۲- ۲) کذا فی الأصل،لکن الصحیح:مانعا.

۳- ۳) کفایه الاصول ۳۶۱/.

و ربّما یقال (۱):توجه التکلیف الفعلی للشک فی حسن التکلیف،و إن کان مشکوکا،إلا أنه لا شک فی وجود مبغوض المولی فی الأطراف،و العلم به کفی به بیانا.

و لکنک قد عرفت غیر مره أن المبغوضیه التی هی مصداق الکراهه التشریعیه کالمحبوبیه التی هی مصداق الإراده التشریعیه ما یساوق الاراده و الکراهه التکوینیتین.

فاذا وصلت الاراده مثلا حدا یبعث العضلات نحو الفعل کانت إراده تکوینیه،و إلا فلا.

فکذلک إذا وصلت حدا یبعث المولی علی قیامه بصدد تحصیل مراده بالبعث الفعلی نحوه کانت اراده تشریعیه.

فلا تنفک الاراده التشریعیه عن البعث الفعلی،کما لا تنفک التکوینیه عن حرکه العضلات،و ما لم تبلغ الاراده هذا الحدّ لا أثر لها،کیف؟و لو کان متعلقها فعلا تکوینیا للمولی لم تحرکه بالمباشره نحو الفعل،فکیف تحرکه نحوه بالتسبیب؟فکذا الامر فی الکراهه التشریعیه.

فالشک فی البعث الفعلی و الزجر الفعلی شک فی بلوغ الاراده و الکراهه حدا له الأثر،و مطلق المحبوبیه و المبغوضیه التی لا توجب قیام المولی مقام تحصیل محبوبه،أو إعدام مبغوضه لا أثر له.

نعم دعوی قصور أدله البراءه الشرعیه[عن الشمول] (۲)لصوره العلم بالحرمه،و الشک فی فعلیتها أمر آخر،حیث إن ظاهرها ما کان التکلیف الواقعی مشکوکا،فترتفع فعلیته،لا مطلق الشک فی الفعلیه.و فی البراءه العقلیه کفایه.

۱- ۱) القائل هو المحقق الحائری قده.درر الفوائد۴۶۵/.

۲- ۲) اضیف لقصور العباره دونه.

۷۹-قوله(قده):لا إطلاق الخطاب ضروره أنه لا مجال (۱)..الخ.

منع(قده)عن التمسک باطلاق الخطاب،تاره:بأن الابتلاء من شرائط تنجز الخطاب،کما فی تعلیقته (۲)علی الرسائل،فلا یکون الاطلاق المتکفل لحکم الواقعه بمرتبته الانشائیه ناظرا إلی المرتبه المتأخره.

و أخری:بأنه من شرائط فعلیه البعث و الزجر،کما فی فوائده (۳)(قده) و هی أیضا مرتبه متأخره عن مرتبه الانشاء.

و ثالثه:کما فی المتن بأن التمسک بالاطلاق و استکشاف المراد الجدی من الخطاب فرع صحته و إمکانه فی نفسه،مع أن صحته و امکانه بدون الابتلاء أو بدون هذا المقدار من الابتلاء مشکوک،فلا تصل النوبه إلی استکشاف المراد الجدی المترتب علی معقولیته فی نفسه من إطلاق الخطاب.

أقول:أما عدم التمسک بالاطلاق-بناء علی الوجه الأول-فصحیح، حتی فیما إذا کان جعل العقاب من الشارع،فان النافع علیه إطلاق الدلیل المتکفل لجعل العقاب علی مخالفه التکلیف[و شموله] (۴)لصوره خروج مورده عن الابتلاء،دون الدلیل المتکفل لأصل التکلیف.

إلا انّ قیدیه الابتلاء للتنجز غیر معقوله فی حد ذاتها،اذ فرض استحقاق العقاب علی المخالفه فرض الابتلاء،فکیف یعقل إطلاقه و تقییده؟

و أما عدم التمسک-علی الوجه الثانی-فمختصر القول فیه:أن مرتبه البعث و الزجر الفعلیین و إن کانت غیر مرتبه الانشاء،إلا أن القیود المأخوذه فی

۱- ۱) کفایه الأصول۳۶۱/.

۲- ۲) التعلیقه علی الرسائل۱۴۷/.

۳- ۳) التعلیقه علی الرسائل۳۲۸/.

۴- ۴) أثبتناها لضروره السیاق.

مقـام الانشـاء بـداعی جعل الـداعی قیـد فی الحقیقه لصـیرورته مصـداقا لجعل الـداعی دائما،و إلا فالانشاء حاصل،و کیف یعقل إناطته بأمر غیر حاصل؟ فکون الانشاء بداعی جعل الداعی-تام الاقتضاء و فعلیا من قبل المولی-إنما یسـتکشف بتجرده عن القید فی مقام الانشاء بداعی جعل الداعی.

و أمـا الانشـاء بلاـ داع،فهو محـال فی نفسه،کمـا أن الانشـاء-بـداع آخر غیر جعل الـداعی-لیس من مراتب الحکم الحقیقی،و لا یترقب منه فعلیه البعث و الزجر،بل فعلیته فعلیه ما أنشئ لأجله.

فلا محاله ینحصـر الانشاء المترقب منه فعلیه البعث و الزجر فی الانشاء بـداعی جعل الداعی،و إطلاقه و تجرده عن القید یکشـف عن کونه مصداق البعث و الزجر فعلا،لا معلقا علی شیء.

إلاّـ أن هـذا الاطلاـق إنمـا یجـدی فی نفی القیـود الـدخیله فی فعلیه الحکم شـرعا،لاـ القیود الـدخیله فی فعلیّته البعـثیه و الزجریه عقلاـ کالقـدره و الوصول، و الابتلاـء علی القول بـدخله بحکم العقل،و لا معنی لـدفع قیـدیه ما لا دخل له بالشارع بتجرد خطابه عنه،کما هو واضح.

و ربما یقال (1):بدخل الابتلاء الذی هو من شئون القدره فی ملاک النهی،نظرا إلی أنه و ان لم یکن دخیلا فی مفسده الفعل،إلا أنه دخیل فی مبغوضیه الصدور من المکلف،و هی الملاک الأخیر لصدور النهی.

و کـذا یسـتکشف الملاـک الأول من النهی،فاذا احتمل عـدم المفسـده،أو عـدمها الا علی تقـدیر مخصوص،یکون إطلاق النهی کاشفا عن أصلها و عن إطلاقها،کذلک الملاک الأخیر.

و کذا حسن التکلیف أو قبحه،کحسن الفعل أو قبحه یستکشف بالأمر

ص:270

1- 1) القائل هو المحقق النائینی قده.أجود التقریرات 251/2 و 252.

أو النهی.

و الجواب:أن المبغوضیه منبعثه عن المفسده،کالمحبوبیه عن المصلحه.

و عدم صیروره المحبوبیه إراده تشریعیه مساوقه للتکوینیه،أو عدم صیروره المبغوضیه کراهه تشریعیه مساوقه للتکوینیه،لیس لأجل دخل القدره، و ما هو من شئونها فی کونها ملاکا للنهی،بل لدخلها ابتداء فی الزجر.

فیستحیل تحقق الجزء الأخیر من العله التامه للزجر لاستحاله معلولها، فحیث لا یمکن التکلیف لا یریده،لا أنه حیث لا یمکن الاراده لا یکلفه.

و أما حدیث استکشاف حسن التکلیف و قبحه فنقول:إن الحسن أو القبح ربما یکون لأجل مصلحه فی التکلیف أو مفسده فیه،فحاله حال حسن الفعل و قبحه.

و ربما یکون لأجل اللغویه و نحوها،فهو أمر عقلی أجنبی عن المصالح و المفاسد المستکشفه بالخطاب،فتدبر جیدا.

و أما عدم التمسک علی الوجه الثالث،کما هو ظاهر المتن،فمجمل الکلام فیه:أنا بینا فی محله أن ظهور الدلیل علی التعبد بشیء أو إیجاب شیء أو تحریمه دلیل علی إمکانه و حسنه،لظهوره فی وقوعه منه،و هو أخص من إمکانه و حسنه،و الظاهر حجه الی أن تقوم حجه علی خلافه.

و احتمال استحالته أو قبحه لیس بحجه،کی یمنع عن التمسک بالظاهر، فالاطلاق دلیل بالالتزام علی إمکانه و حسنه.

لکنه لا یجدی فیما نحن فیه لأن دلاله الظاهر إنما یتّبع فیما هو ظاهر فیه و لو بالملازمه،فیدل علی أن الانشاء بداعی جعل الداعی مجردا عن قید من قبل المتکلم ممکن و حسن منه،و أمّا أنه لا قید له بحکم العقل،فهو أجنبی عن مقتضیات المدلول الذی یکون الکلام ظاهرا فیه.

نعم ربما يتفق-كما فى هامش الكتاب (۱)-إحراز كون المولى بصدد التحريك الجدى و البعث الحقيقى،فيكشف عن تماميه علته من باب كشف المعلول عن وجود علته التامه،لا من باب كشف الخطاب عن المراد الجدى.

و عن بعض أجله العصر (۲)وجه آخر فى منع الاطلاق،و هو أنه لا يمكن القطع بحكم ظاهرى بواسطه الاطلاق و العموم،لأن المفروض الشك فى أن خطاب الشرع فى هذا المورد حسن أم لا،و لا تفاوت بين الخطاب الظاهرى و الواقعى.

و أنت خبير بأن حجيه الامارات الغير العلميه سندا،و إن أمكن أن يكون بمعنى جعل الحكم المماثل،و مطلق التكليف مشكوك الثبوت مع الشك فى الابتلاء و قيديته.

إلا أن حجيه الامارات الغير العلميه دلاله،كالظهور العمومى أو الاطلاقى ليست بمعنى جعل الحكم المماثل من العقلاء على طبق مؤديات الظواهر،بل بمعنى بناء العقلاء عملا على اتباعها،و الحكم باستحقاق المؤاخذه على مخالفتها.

فليس هناك حكم تكليفى ظاهرى ليكون حاله حال الحكم الواقعى فى التقييد بالابتلاء و عدمه.

ثم اعلم أنه-مع الاغماض عما ذكرنا من محذور التمسك بالاطلاق-لا فرق بين أن تكون الشبهه مفهوميه أو مصداقيه.

أما الأولى فواضح؛لدوران الأمر بين الاطلاق و التقييد من رأس،إذا كان أصل قيديه الابتلاء مشكوكا؛و لدوران الأمر بين الأقل و الأكثر و الشك فى زياده

۱- ۱) كفايه الاصول ۳۶۱/-۳۶۲.

۲- ۲) هو المحقق الحائرى قده.درر الفوائد۴۶۵/.

التقييد،إذا كان الشك فی مقدار الابتلاء المعتبر.

و أما الثانيه،فلأن المقيد حيث إنه لبّی يجوز التمسک فيه بالاطلاق،و لو فی الشبهه من حيث المصداق،لما ذكرنا فی محله (۱).

***

۱- ۱) نهايه الدرايه ۲:التعليقه ۱۸۸.

[التنبیه الثالث]

۸۰-قوله(قده):الثالث أنه قد عرفت أنه مع فعلیه التکلیف (۱)...الخ.

ربما یتوهم:أن الوجه فی منجزیه العلم الاجمالی أنه مرکب من علم و احتمال،و أن الاحتمال الموجب للخوف هو المنجز للتکلیف،و أن قبح العقاب بلا بیان رافع له.

فمع العلم المقرون بالاحتمال یزول المؤمّن،فیؤثر المقتضی-و هو الاحتمال المحدث للخوف-أثره.

و علیه:ففی غیر المحصور نفس الاحتمال المحدث للخوف-لکثره أطرافه-ضعیف لا أثر له،فلا مقتضی حتی یجدی فی تأثیره العلم الذی هو بمنزله رفع المانع عن التأثیر.

و هو عجیب؛لأن احتمال التکلیف لا یساوق الاحتمال المحدث للخوف، حتی یکون بمنزله المقتضی،بل المقتضی لاستحقاق المؤاخذه علی مخالفه التکلیف نفس العلم بالتکلیف.

و لا فرق فیه بین تعلقه بتکلیف یتردد بین أمور محصوره أو غیر محصوره، و الاحتمال المحدث للخوف فی کل طرف نشأ من قبل تنجز الواقع بالعلم به.

و ربما یقال (۲):بأن ملاک غیر المحصور ما یمتنع عاده ارتکاب جمیع أطرافه.و حیث لا یمکن ارتکاب جمیع الاطراف فلا تحرم المخالفه القطعیه،و متی لم تحرم المخالفه القطعیه لم یجب الموافقه القطعیه،فان وجوبها من لوازم حرمه

۱- ۱) کفایه الاصول۳۶۲/.

۲- ۲) القائل هو المحقق النائینی قدس سره أجود التقریرات ۲۷۵/۲.

المخالفه القطعيه.

و يندفع:بعد تسليم الضابط،أن المخالفه القطعيه لو كانت موضوعا للحرمه شرعا لكان الأمر كما قيل:من عدم حرمه ما لا يقدر عليه.

و أما إذا لم يكن حرمه شرعيه و كان الحرمه الفعليه متعلقه بما يقدر عليه بذاته،لفرض القدره على ارتكاب كل واحد من الأطراف،لفرض دخول الكل فى محل الابتلاء،كما هو مفروض كلام هذا القائل.

فلا محاله يكون العلم بالحرمه المتعلقه بالأمر المقدور موجبا لاستحقاق العقوبه على مخالفتها.

و ليس ضم غير الحرام إلى الحرام دخيلا فى القدره على متعلق الحرمه،و لا دخيلا فى ترتب العقوبه على مخالفتها بعد فرض تنجزها؛لاستجماع شرائطه، فليس ارتكاب الجميع إلا سببا للقطع بترتب استحقاق العقوبه على فعل الحرام الفعلى.

كما أن ارتكاب بعض الأطراف سبب لاحتمال ترتب الاستحقاق المزبور.

و عدم التمكن من تحصيل العلم باستحقاق العقاب معنى،و عدم التمكن مما يستحق عليه العقاب معنى آخر،و المضر هو الثانى دون الأول.

۸۱-قوله(قده):نعم ربما تكون كثره الأطراف فى مورد (۱)...الخ.

قد مر (۲)فى أوائل البحث عن دليل الانسداد أن العسر و الحرج أو الضرر ليس فى متعلق التكليف قطعا،بل فى تحصيل العلم بامتثاله بالجمع بين محتملاته، و ليس تحصيل العلم بالامتثال من مقتضيات التكليف،و لو بالواسطه،بل التكليف لا يقتضى إلا ايجاد متعلقه أو اعدامه.

۱- ۱) كفايه الأصول۳۶۲/.

۲- ۲) نهايه الدرايه ۳:التعليقه ۱۳۰.

و تحصیل العلم بامتثاله بحکم العقل الذی نسبته إلی الحکم الشرعی نسبه الحکم إلی موضوعه،و لیس التکلیف المجهول بما هو تکلیفا إلهیّا،لیقال:

إن مقتضاه تحصیل العلم بالامتثال.

فالمرفوع بأدله نفی الحرج و العسر و الضرر نفس الحکم الضرری أو الحرجی،أو الموضوع الموصوف بهما،و لیس فیها إطلاق،یعمّ ما إذا کان بنفسه حرجیا أو ضرریا.و ما إذا کان موضوعا لحکم عقلی حرجی أو ضرری،بحیث یعم الوصف بحال نفسه و الوصف بحال متعلقه.

نعم إذا کان وجوب الاحتیاط فی مورد شرعیا و کان حرجیا صح نفیه بأدله نفی الحرج فی الدین.

کما أنه إذا کان العسر بنحو یخل بالنظام فهو مانع عن التنجز عقلا،بل عن فعلیه التکلیف شرعا.

أما الأول فواضح؛إذ مع حکم العقل بقبح الاخلال بالنظام،کیف یعقل منه الحکم بقبح ترک تحصیل العلم بالامتثال؟

و أما الثانی،فلأن التکلیف لجعل الداعی،و مع التفات الجاعل إلی:أن عقل المکلف یمنعه عن تصدیق ما یلزم من بقائه-لیجب تحصیل العلم بامتثاله- عسر مخل بالنظام،فلا محاله یستحیل منه التکلیف لهذا الغرض،و إن لم یکن فی نفس متعلقه عسر مخل بالنظام.

و قد مرّ مرارا (1):أن عدم وجوب الموافقه القطعیه المستلزمه للعسر المخل بالنظام یستلزم عدم حرمه المخالفه القطعیه.

1- 1) منها ما تقدم فی مبحث الانسداد.نهایه الدرایه 3:التعلیقه 128. و منها ما تقدم فی التنبیه الرابع من تنبیهات البراءه.التعلیقه 57.

۸۲-قوله(قده):و لو شک فی عروض الموجب فالمتبع هو اطلاق (۱)...الخ.

حیث عرفت (۲)أنه لا عسر و لا ضرر فی متعلق التکلیف،بل فی تحصیل العلم بامتثاله،و لیس تحصیله من مقتضیات التکلیف،فلا معنی للتمسک باطلاق دلیل التکلیف؛إذ لیس تحصیل العلم بامتثاله من شئونه و أطواره الواقعه فی مورد التکلیف حتی یرفع الضرری منه،أو یدفع مشکوکه باطلاقه.

فحاله حال الابتلاء من حیث عدم إمکان دفع قیدیته بالاطلاق.

بل مع قطع النظر عما ذکرناه هناک (۳)من کون التقیید عقلیا یمکن دفع قیدیته لمرتبه الفعلیه هناک،و لا یصح هنا لأنه لیس قیدا لمتعلق التکلیف،بل لتحصیل العلم بامتثاله المتأخر عن مرتبه فعلیه التکلیف أیضا.

بل لا مجال له هنا فی الشبهه المصداقیه المختص بها المقام،لأن التقیّد بعنوان لفظی هنا،و باللبّی هناک.

نعم یصح فی العسر المخل بالنظام حیث إن التقیید عقلی فیه.

و مما ذکرنا یتضح حال الشک فی عروض سائر الموجبات لرفع التکلیف الفعلی.

أما الشک فی بلوغ الکثره إلی حد یخرج بعض أطرافه عن محل الابتلاء، فقد علم مما ذکرنا فی الشک فیه سابقا من أنه لا محال للتمسک بالاطلاق مطلقا.

و أما الشک فی بلوغ الکثره إلی حد یمتنع معه ارتکاب الجمیع-بناء علی کونه ملاکا لغیر المحصور-فالأمر فیه کالعسر و الحرج الذی لا دخل له بمتعلق

۱- ۱) کفایه الأصول/۳۶۲.

۲- ۲) فی التعلیقه المتقدمه.

۳- ۳) فی التعلیقه ۷۹.

التکلیف،بل فی العلم بامتثاله،فکذا هنا،فانه لا دخل له إلاّ فی العلم بمخالفته المتأخر عن مرتبه التکلیف.

بـل لو فرض الشک فی القـدره علی متعلق التکلیف أیضا لا مجال فیه للتمسک بالاطلاق،لما مرّ (۱)سابقا من أنه لا دخل لها فی الملاک،و لا فی حسن التکلیف و قبحه المنبعثین عن المصلحه و المفسده.

نعم إذا کانت قضـیه التکلیف قضیه خارجیه،فالتکلیف الجدی حینئذ کاشف عن تمامیه علته من باب کشف المعلول عن علته،لا من باب کشف الاطلاق عن المراد الجدی.

و منه تعرف أن مرجع الشـک هنـا و لو فرض أنه إلی الشـک فی القـدره،إلاـ أنه لاـ فرق بینهـا و بین غیرهـا من حیث الحکم فیه بالبراءه دون الاحتیاط.

***

۱- ۱) فی التعلیقه ۷۹.

[التنبیه الرابع]

۸۳-قوله(قده):أنه إنما یجب عقلا رعایه الاحتیاط فی خصوص (۱)...الخ.

توضیحه یتوقف علی بیان مقدمه:هی أن للملاقی بالاضافه إلی ملاقیه أنحاء من الوساطه ثبوتا و اثباتا و عرضا.

أما الوساطه فی الثبوت،فالمراد منها تأثیر النجس فی نجاسه ملاقیه بأن یترشح النجاسه منه الی ملاقیه،أو بنحو الاعداد و ما أشبه ذلک،سواء کانت النجاسه من الأمور الواقعیه،أو من الاعتبارات الشرعیه الوضعیه.

و الأولی واضحه،و الثانیه أیضا کذلک بعد التأمل،إذ کما أن ذات النجس لها خصوصیه ذاتیه بسببها اعتبر الشارع لها هذه الصفه،کذلک الملاقی یکون بسبب الملاقاه ذات خصوصیه مستدعیه لاعتبار تلک الصفه له.

و هذا المعنی غیر السرایه الحقیقیه،فان السرایه الحقیقیه بسریان ذات النجس و انفصال أجزاء منها إلی الملاقی،و ما نحن فیه بمعنی العلیه و التأثیر،و هما لا یقتضیان سریان العله فی المعلول کما فی کل عله و معلول.

و أما الوساطه فی الاثبات،فالمراد منها أن الدلیل الدال علی وجوب الاجتناب عن النجس دلیل علی وجوب الاجتناب عن ملاقیه،فهو متکفل لحکم النجس بالاصاله،و لحکم المتنجس (۲)بالتبعیه.

و علیه فمقتضی الأولی تبعیه الملاقی للنجس ثبوتا،و مقتضی الثانیه تبعیته له إثباتا.

و أما الوساطه فی العروض،فالمراد منها أن الملاقی من شئون الملاقی و من

۱- ۱) کفایه الأصول۳۶۲/.

۲- ۲) فی الاصل:النجس،و الصحیح:ما أثبتناه.

فروعه،بحيث يكون الاجتناب عن ملاقاه بالاجتناب عنه،لا بالاجتناب عن عين النجس فقط،نظير إكرام العالم،فان إكرام ولده و خادمه من شئون إكرامه، بحيث لو لم يكرمهما لم يكرم العالم كما هو حقه فليس للملاقى اجتناب بحياله و استقلاله،كما ليس لخادم العالم إكرام بحياله و بلحاظ نفسه،بل من حيث إن إكرامه إكرام العالم،و هذا هو المراد من ثبوت الحكم له عرضا.

إذا عرفت ذلك،فاعلم أن مجرد تبعيه الملاقى لملاقاه ثبوتا و اثباتا لا يجدى شيئا،لأنه مع هذه التبعيه يكون الملاقى كملاقاه فردا من النجس حقيقه،و له حكم بنفسه و بحياله كالملاقاه،فان وحده الدليل اجنبيه عن وحده الحكم.

و عليه:فما لم يكن الملاقى كملاقاه طرفا للعلم لا يجب عقلا الاجتناب عنه،لأن وجوب الاجتناب العقلى من ناحيه طرفيه الشىء للعلم المنجز للحكم، و ليس كوجوب الاجتناب الشرعى تابعا لوجوب الاجتناب عن شيء شرعا ثبوتا و اثباتا.

بخلاف ما إذا قلنا بالوساطه فى العروض،فان الملاقى و ان لم يكن من أطراف العلم المنجز للتكليف،إلا أن تنجز التكليف فى ملاقاه و طرفه يقتضى الاجتناب عنه،حيث إن ذاك الاجتناب الواقعى اللازم شرعا مشكوك الحصول بالاجتناب عن ملاقاه و طرفه بالخصوص،إذ لو كان الملاقى-بالفتح-هو النجس الواجب اجتنابه واقعا-و المفروض أن اجتنابه بالاجتناب عنه و عن ملاقيه-للزم فى مقام الخروج عن عهده ذلك الاجتناب الواجب واقعا،المعلوم إجمالا-الاجتناب عنه بنحو يقطع بتحقق ذلك الاجتناب اللازم واقعا،و لا يقطع إلا بالاجتناب عن الطرفين و الملاقى معا.

و عليه ينبغى حمل ما احتمله (1)الشيخ الأعظم(قدس سره)فى رساله

١- ١) فرائد الأصول المحشى ٨٥/٢.

البراءه،لا علی مجرد التبعیه فی مقام الاثبات أو الثبوت،فضلا عن السرایه الحقیقیه التی یکذبها الحس و العیان غالبا.

و لا یخفی علیک أن هذا المعنی لا یستدعی التمحّض فی الوساطه فی العروض،حتی یقال:بأنه لا شبهه فی وجوب الاجتناب عن ملاقی النجس المعلوم،و لو مع فقد عین النجس،فانه له-بما هو نجس بالتبع-حکم،و له-بما هو من شئون عین النجس أیضا-حکم.

کما إذا فرض أن ولد العالم عالم أیضا،فانه من حیث إنه عالم یجب إکرامه،و من حیث إنه ولد العالم فاکرامه إکرام أبیه العالم.

و تظهر الثمره فی صوره الشک فانه مع الشک فی علمه یجری البراءه عن وجوب إکرامه،لکنه مع الشک فی أن من مع العالم هل هو ابنه أم لا فانه ینبغی الاحتیاط حیث لا یقطع بتحقق إکرام العالم إلا باکرامه،فکذلک فیما نحن فیه.

نعم:التحقیق عدم ثبوت الوساطه فی العروض،لا لما ذکر من وجوب الاجتناب عن الملاقی مع عدم وجوب الاجتناب عن ملاقاه،لعدم المنافاه کما مر من امکان اجتماع الحیثیتین فی الملاقی.

بل لانه اذا اجتنب عن النجس و لم یجتنب عن ملاقیه فقد اجتنب حقیقه عن فرد من نجس و لم یجتنب عن فرد آخر منه،لا انه لم یجتنب اصلا کما لا یخفی.

۸۴-قوله(قده):و أنه تاره یجب الاجتناب عن الملاقی دون ملاقیه (۱)...الخ.

حاصل الوجه فی عدم وجوب الاجتناب عن ملاقی المشتبه بالنجس عقلا عدم العلم بفرد آخر من النجس غیر ما علم به أولا بین الإناءین،و حیث لا علم فلا یجب الاحتیاط.

ص :۲۸۱

۱- ۱) کفایه الأصول۳۶۲.

إلاـ أن مجرد عـدم العلـم بفرد آخر مـن النجس ليس مناطـا لعـدم وجـوب الاحتيـاط،كيـف و مـع سـبق الملاقـاه على العلم الاجمـالى،كمـا فى الصوره الثـالثه الآـتيه فى كلاـمه(قـدس سـره)أيضا ليس هناك علم بفرد آخر من النجس،و مع ذلك أوجب الاحتياط فيها؟

بل لا يجب العلم بأصل وجود النجس فى وجوب الاحتياط،و يكفى مجرد كونه من أطراف العلم،كما إذا علم بنجاسه هـذا الإناء أو بغصبيه ذلك الإناء الآخر،فانه لا شبهه فى منجزيه هذا العلم،فلا يجب فى الاحتياط إلا الطرفيه للعلم.

و من الواضـح أن الملاقى بعـد الملاقاه طرف للعلم وجـدانا،بـداهه أن الشـخص بعـد الملاقاه يقطع بأن هذا الاناء نجس أو ذاك الإناء الآخر و ملاقيه معا للقطع بالملازمه بينهما.

بل غرضه(قـدس سـره)من عـدم العلم بفرد آخر من النجس عـدم كون الملاقى فى هـذه الصوره طرفا للعلم المنجز،لا عدم كونه طرفـا فقـط،و ذلـك لأـن العلم الاجمـالى بعـد تعلقه بـالنجس المعلوم بين الإناءين أوجب تنجّز التكليف المعلوم،و بعـد حـدوث الملاقاه-و صيروره أطراف العلم ثلاثه وجدانا-لا يعقل تأثير العلم الثانى؛إذ المنجز لا يتنجز.

فهـذا العلـم الثـانى لم يتعلـق بتكليـف لم يتنجز حـتى يعقـل تنجزه بـالعلم الحـادث ثانيـا،لاحتمـال أن يكـون التكليـف فى طرف الملاـقى-بالفتـح-،و بعـد تنجزه لاـ علم بتكليف آخر لم يتنجز حتى يتنجز بـالعلم الثانى،بل مجرد احتمال التكليف فى الملاقى-بالكسر-تبعا للملاقى-بالفتح-.

بخلاف الصوره الثالثه،فان العلم حدث بعد الملاقاه فقد تعلق بتكليف لم يتنجز بعد،و إنما يتنجز بهذا العلم.

و لا يقاس انقلاب العلم الأول إلى ما صار أطرافه ثلاثه بصوره انقسام

أحد الإناءين الى قسمين،فكما أن مقتضى الملازمه بين الاجزاء فى العلم هو الاحتياط،كذلك الملازمه بين الملاقى و ملاقيه فى الحكم.

وجه فساد القياس:أن وجوب الاحتياط فى صوره الانقسام ليس لمجرد الملازمه،بل لأنه تفريق لما تنجز حكمه.

بخلاف ما نحن فيه،فانه لا معنى للملازمه بين ما تنجز و ما لم يتنجز.

فان قلت:بناء على أن الحجيه الشرعيه بمعنى تنجيز الواقع إذا قامت البينه على نجاسه شىء فلاقاه شىء آخر،فان مجرد قيام الحجه على نجاسه ذلك الشىء يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن ملاقيه.

و لا فرق بين المنجز الشرعى و العقلى،فانه لا تفاوت بينهما إلا أن الأول بحكم الشارع و الثانى بحكم العقل،و إلا فأثر كل منهما استحقاق العقوبه على تقدير المصادفه.

و بعد تنجز الحكم فى الملاقى-بالفتح-على تقدير ثبوته فيه واقعا يجب الاجتناب عن ملاقيه أيضا،و إن لم يكن عليه منجز عقلى،كما فى ملاقى ما قام عليه المنجز الشرعى،فانه لا منجز شرعى على الملاقى،و مع ذلك يجب الاجتناب عنه بتبع تنجز الحكم فى ملاقاه.

قلت:أولا إن دليل المنجز الشرعى كما يدل بالمطابقه على تنجز وجوب الاجتناب عن ما قامت البينه على نجاسته،كذلك يدل بالالتزام على وجوب الاجتناب عن ملاقيه،و ليس هذه الدلاله فى طرف المنجز العقلى الذى هو بحكم العقل.

و ثانيا:إذا كان احتمال التكليف المقرون باحتمال آخر هو المنجز للتكليف المحتمل عقلا،صح قياس المنجز العقلى بالمنجز الشرعى.

و أما إذا كان المنجز هو العلم،و كان احتمال التكليف المنجز بالعلم هو المقتضى لوجوب الموافقه القطعيه،فلا مجال للقياس،فان ملاقى ما قامت عليه

البينه ملاق لما تنجز حكمه بالمنجز الشرعى قطعا.

بخلاف ما نحن فيه،فان المنجز هو العلم و المعلوم هو المنجز،و لا ملاقى للمعلوم لا إجمالا و لا تفصيلا بل احتمالا فقط.

و من جميع ما ذكرنا تبين عدم صلاحيه العلم الاجمالى-فى هذه الصوره- لوجوب الاجتناب عقلا عن الملاقى.

و مع عدم المقتضى عقلا لوجوب الاجتناب لا وجه للاستناد إلى المانع، كما هو ظاهر الشيخ الأعظم(قدس سره)فى رساله البراءه (۱)و فى كتاب الطهاره (۲)،حيث استند فى عدم وجوب الاجتناب عقلا عن الملاقى إلى سلامه أصاله الطهاره فيه عن المعارض.

فان انحلال العلم بجريان الأصل الغير المعارض،إنما يحتاج إليه إذا كان مع عدم الانحلال مقتضيا لوجوب الاجتناب.

و ليس باب العلم الاجمالى باب ترتيب آثار الطاهر و النجس-بما هما طاهر و نجس-ليتوهم الحاجه فيه إلى إجراء الأصل،بل بابه باب تأثير العلم فى وجوب الاجتناب عقلا،و عدمه.فافهم جيدا.

۸۵-قوله(قده):و أخرى يجب الاجتناب عما لاقاه دونه (۳)...الخ.

ذكر(قدس سره)فى هذه الصوره الثانيه مثالين لوجوب الاجتناب عن الملاقى-بالكسر-دون الملاقى-بالفتح-بعكس الصوره المتقدمه.

أحدهما:ما إذا علم إجمالا بنجاسه هذا الإناء أو الإناء الآخر،ثم علم بملاقاه ذلك الاناء الآخر لاناء ثالث من قبل،مع علمه إجمالا بنجاسه ذلك

۱- ۱) فرائد الأصول المحشى ۸۶/۲.

۲- ۲) كتاب الطهاره للشيخ الأنصارى قده۴۲/.

۳- ۳) كفايه الأصول۳۶۳/.

الثالث أو طرف الملاقی-بالکسر-.

فحیث إن العلم الاول أثّر أثره،فلا یبقی مجال للعلم الثانی فی تنجیز نجاسه الثالث و هو الملاقی-بالفتح-.

و حیث إنه علم بملاقاه ذلک الاناء الآخر للثالث دخل فی أفراد الملاقی -بالکسر-المبحوث عن وجوب اجتنابه و عدمه.

و منه یعلم أن الملاقی،و إن کان طرفا للعلم بالنجاسه من الأول،لکنه لا بعنوان الملاقی،و بعد العلم بملاقاته سابقا یحتمل نجاسته من قبل ملاقاته،و مثله داخل فی محل البحث،لا ما إذا احتمل نجاسته لوجه آخر،فانه أجنبی عن مساله الملاقی.

و کون نجاسه الملاقی فرعا لنجاسه ملاقاه لا یقتضی أصاله ملاقاه فی التنجز.

کما لم یقتض فرعیه الملاقی لتنجز ملاقاه فی الصوره السابقه،فان باب الملازمه بین النجاسه فی الأصل و الفرع غیر باب الأصاله،و الفرعیه فی التنجز و الوجوب العقلی.

ثانیهما:ما إذا کانت الملاقاه قبل العلم الاجمالی و خرج الملاقی-بالفتح- عن مورد الابتلاء حال حدوث العلم أو قبله،فان طرف العلم المؤثر منحصر فی الملاقی-بالکسر-و طرف الملاقی-بالفتح-،فیؤثر العلم الاجمالی بالاضافه إلی التکلیف المعلوم بینهما.

و دخول الملاقی-بالفتح-بعد ذلک فی مورد الابتلاء،و ان کان یوجب حصول شرط التنجز من حیث الابتلاء،لکنه لم یبق تکلیف علی أی تقدیر غیر منجز کی یتنجز بهذا العلم.

و ربما:یتوهم أن الملاقی-بالکسر-لیس طرفا للشبهه،بل طرفا الشبهه هما الملاقی-بالفتح-و ما هو فی عرضه.

ص :285

غایه الأمر أنه لم یکن العلم منجزا للخروج عن مورد الابتلاء،و بعد دخول الملاقی-بالفتح-یؤثر العلم بالتکلیف أثره.

و کان منشأ التوهم؛أن البول المعلوم أو الخمر المعلوم أو ما أشبه ذلک مردد بین الإناءین،و لیس الملاقی طرفا لهذا العلم.

و یندفع:بأن الغرض من الطرفیه لیس انطباق عنوان البول أو الخمر أو جامع آخر علی کل من الطرفین،بل مجرد الطرفیه للتکلیف الصالح للتنجّز.

و من البیّن حصول العلم الوجدانی بأن هذا نجس أو ذاک متنجس، فیجب الاجتناب علی أی تقدیر شرعا،فیتنجز بالعلم به عقلا.

و ربما یقال (۱):بأن العلم حیث إنه طریقی لم یؤخذ علی وجه الصفتیه، فالعبره حینئذ بسبق المعلوم،و إن کان العلم به متاخرا فی الوجود،و حیث إن الملاقی-بالفتح-سابق بالرتبه علی الملاقی-بالکسر-فهو یتنجّز قبل تنجّز الملاقی-بالکسر-بسبب العلم الثانی و إن کان متأخرا.

و یندفع:بأن الطریقیه لا یقتضی إلا أن المعلوم السابق إذا کان له أثر یترتب علیه فعلا،لترتبه علی وجوده لا علی العلم به،فاذا لاقاه شیء قبل العلم به یترتب علیه فعلا أثر ملاقاه النجس،و لا مجال لتوهم لزوم الملاقاه بعد العلم بالنجس.

و أما عدم تأثیر العلم الاجمالی الأول فلا معنی له،لأن مجرد وجود شیء واقعا سابق فی الرتبه لا یعقل أن یکون بوجوده مانعا عن تأثیر العلم الوجدانی، و وجوده العلمی المتأخر یستحیل أن یمنع فعلا عن تأثیر العلم الاجمالی؛لأن المعدوم حال وجود المقتضی و ترقب تاثیره لا یعقل أن یکون مانعا عن تأثیره.

و مانعیته عن تأثیر العلم الأول بقاء توجب الدور؛لأن مانعیته فرع کونه

۱- ۱) القائل هو المحقق النائینی قده،أجود التقریرات ۲۶۳/۲.

علما بحكم فعلى على أى تقدير،و غير منجز بمنجز سابق،و كونه كذلك فرع سقوط العلم الأول عن التأثير بقاء،فافهم جيدا.

و ربما يتوهم أن مقتضى عدم منجزيه العلم للملاقى-بالفتح-بعد دخوله فى مورد الابتلاء جريان أصاله الطهاره فيه،لسلامتها عن المعارض على الفرض،لتساقط الأصلين فى طرفى العلم الاجمالى الأوّلى،و مقتضى جريان أصاله الطهاره فى الملاقى-بالفتح-التعبد بطهاره ملاقيه،و إلا لزم انفكاك المسبب عن سببه،و مقتضى طهاره الملاقى-بالكسر-و عدم جريان حكم المقدمه العلميه عليه عدم جريان أصاله الطهاره فى الملاقى-بالفتح-،لدوران النجس المعلوم إجمالا بينه و بين ما هو فى عرضه،فيتساقط الأصلان فيهما.

فلازم طرفيه الملاقى-بالكسر-للعلم الاجمالى هـذا المحذور المحال، بخلاف ما إذا انحصر الطرف فى الملاقى-بالفتح-و ما هو فى عرضه،فانه قبل تماميه شرائط التنجز لا يجب الاجتناب عن شىء منهما،و بعد التماميه يجب.

و يندفع:بأنا نلتزم بانفكاك المسبب عن سببه بلحاظ بعض الآثار،لمكان الموجب له،فان التعبد بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقى-بالكسر-إنما يصح بتبع التعبد بعدمه فى الملاقى-بالفتح-إذا لم يكن هناك مانع عقلى أو شرعى.

توضيحه:أن شرائط تنجز التكليف بين الملاقى-بالكسر-و طرفه،مع خروج الملاقى-بالفتح-عن مورد الابتلاء،كانت تامه،من حيث وجود العلم و انحصار التكليف الفعلى و عدم أصل حاكم على الأصل فى الملاقى-بالكسر-، لأن الخروج عن مورد الابتلاء،كما يمنع عن فعليه التكليف بالاجتناب عن الخارج،كذلك عن جريان الأصل العملى المطلوب منه ترتيب أثر عملى عليه.

و بعد دخوله فى محل الابتلاء يجرى فيه الأصل الذى لا معارض له؛لسقوطه سابقا بالمعارضه مع الأصل فى الملاقى بالكسر،و لم يوجد موضوع جديد ليكون له تعبد جديد.

و مقتضی التعبد بطهاره الملاقی-بالفتح-بعد تنجز التکلیف فی الملاقی -بالکسر-و طرفه لیس إلا ترتیب أثر الطاهر بما هو طاهر علی الملاقی -بالکسر-لا رفع وجوب الاجتناب العقلی التابع للعلم الاجمالی الـذی لا مانع منه عنـد تأثیره،فیجب الاجتناب عقلا عن الملاقی-بالکسر-و عن طرفه،و إن کان لا یعامل معه معامله النجس من حیث ملاقاه شیء معه،فضلا عن طرفه، فان خروج الملاقی-بالکسر-عن وجوب الاجتناب لا یمنع بقاء احتمال التکلیف المنجز فی الآخر علی حاله،فتدبر جیدا،فانه حقیق به.

۸۶-قوله(قده):و ثالثه یجب الاجتناب عنهما فیما لو حصل (۱)...الخ.

و عن بعض الأجله(قـدس سره) (۲)تسلیم طرفیه الملاقی بالکسر للعلم الاجمـالی-فی الصوره الثانیه المتقـدمه-بناء علی تعمیم تنجیز العلم لمـا إذا تعلق بخطاب مفصل أو بخطاب مردد،لتردده بین وجوب الاجتناب عن النجس أو المتنجس هناک،دون هـذه الصوره،حیث لا علم بخطاب مردد،بل یعلم بخطاب مفصل،و هو وجوب الاجتناب عن النجس بین الإناءین،و یحتمل خطابا آخر فی الملاقی-بالکسر-.

و فیه:أن تنجیز العلم الاجمالی لا یـدور أمره بین الأمرین،من حیث تعلقه إما بخطاب مفصل أو بخطاب مردد،لیتوهم أنه لم یتعلق بـالمردد،فمتعلقه مفصل، و الملاقی محتمل،بل من أنحاء تعلقه أن یتعلق بتکلیف فی طرف،و تکلیفین فی طرف آخر متوافقین أو متخـالفین،کمـا إذا علم بنجاسه هـذا الاناء أو بنجاسه ذاک الاناء و غصبیه الثالث،فانه لا ریب فی تنجیز التکلیف الواقعی بالعلم،و لیس

۱- ۱) کفایه الأصول۳۶۳/.

۲- ۲) و هو المحقق الآشتیانی قده.بحر الفوائد ۱۱/۲-۱۱۰.

أحد التكليفين بالإضافه إلى الآخر قدرا متيقنا حتى يتوهم انحلاله إلى خطاب مفصل معلوم و خطاب آخر مشكوك.

نعم ما أفاده شيخنا العلامه(رفع اللّه مقامه)هنا من وجوب الاجتناب من جميع الأطراف،إنما هو بالنظر الى مقتضيات العلم الاجمالى،حيث إنه تعلق بتكليف غير منجز،فيصلح لأن يتنجز بالعلم،بخلاف الصورتين السابقتين،و إلا فالأصل فى الملاقى-بالكسر-ليس فى عرض الأصل فى الملاقى بالفتح،ليكونا معا معارضين للأصل فى الطرف الآخر،فيتساقط الجميع،بل الأصل فى الملاقى -بالفتح-فى عرض الأصل فى الطرف الآخر فقط،فيبقى الأصل فى الملاقى -بالكسر-سليما عن الأصل الحاكم و عن الأصل المعارض،فينحل العلم بالاضافه إليه،فتدبر جيدا.

***

ص :٢٨٩

[العلم الاجمالی بالتکلیف المردد بین الأقل و الأکثر]

اشاره

۸۷-قوله(قده):و توهم انحلاله إلی العلم بوجوب الأقل (۱)...الخ.

توضیح الانحلال علی ما هو المعروف فی تقریبه:أن الأقل معلوم الوجوب علی أی حال؛لأنه إما واجب لنفسه و اما واجب لغیره و هو الأکثر،دون الأکثر فانه یحتمل وجوبه لنفسه فقط.

و لا یلزم من وجوب الأقل لغیره المبنی علی وجوب الأکثر لنفسه مع جریان البراءه عن وجوب الأکثر محذور،لأن البراءه عن الأکثر لیست إلا رافعه لتنجّز الأمر بالأکثر،لا أنها رافعه لأصل الأمر،و الوجوب المقدمی للأقل لا یتوقف إلا علی وجوب الأکثر واقعا،لا علی تنجزه.

و مع العلم التفصیلی بوجوب الأقل واقعا لا یعقل إجراء البراءه عنه للقطع بمخالفته للواقع.

و یورد علیه:بان الوجوب المعلوم تفصیلا إذا کان له أثر علی أی تقدیر صح الانحلال بالإضافه إلی المعلوم بالاجمال الذی له الأثر علی ای تقدیر.و من المعلوم أن وجوب الأقل لغیره لا أثر له،لما حقق فی محله من أن الوجوب المقدمی لا یترتب علی موافقته ثواب و لا علی مخالفته عقاب.

و أجیب عنه:بأن الواجب المقدمی و إن لم یترتب علی ترکه عقاب من حیث نفسه،لکنه من حیث إن ترکه سبب لترک ما یترتب علیه العقاب له الأثر.

فالأقل مما یقطع بأنه إما یترتب علی ترکه العقاب،أو یترتب العقاب علی

۱- ۱) کفایه الأصول/۳۶۴.

ترک ما هو مسبب عن ترکه.

فکما یصح دعوی الانحلال من حیث الوجوب بکونه معلوما بالتفصیل فی الأقل،فکذا یصح دعواه من حیث التنجز و ترتب العقاب علی ترک الأقل.

و أورد علیه-کما فی المتن-بأن الانحلال من حیث التنجز فی الأقل یستلزم المحال،لأن ترتب العقاب و لو بالواسطه علی الأقل لا یعقل إلا مع تنجز الأمر بالاکثر؛لأن الأمر المقدمی کما یتبع الأمر بذی المقدمه وجودا کذلک فعلیه و تنجزا.فالالتزام بتنجز الأمر بالأقل علی أی تقدیر التزام بتنجز الأمر بالاکثر علی تقدیر ثبوته واقعا،و هو مع فرض اجراء البراءه عن الأمر بالأکثر و عدم تنجزه خلف محال.

و أیضا مانعیه تنجز الأمر بالأقل عن تنجز الأمر بالأکثر کما هو المراد من الانحلال مستحیله؛لأن وجوده بصفه المانعیه موقوف علی وجود الممنوع، و ما یتوقف وجوده علی شیء یستحیل أن یکون مانعا عنه.

و أیضا تنجز الأقل حیث إنه تابع لتنجز الأکثر،فتنجزه یستلزم تنجز الأکثر،و تنجز الأکثر یستلزم بقاء العلم الاجمالی علی حاله و عدم انحلاله، فیستلزم عدم تنجز الأقل الموجب لانحلال العلم و عدم تنجز الأکثر،فیلزم من تنجز الأقل بهذه الواسطه عدم تنجز الأقل،و ما یلزم من وجوده عدمه فهو محال.

و إن شئت قلت:یلزم من الانحلال بدعوی تنجز الأقل عدم الانحلال؛ لأنه مستلزم لتنجز الأکثر،و لا موجب له الا بقاء العلم الاجمالی علی حاله.

و بالجمله:تاره-نقول:إن فرض تنجز الأقل التابع لتنجز الأکثر فرض المقتضی لعدم الانحلال.

و أخری-نقول:إن فرض تنجز الأقل التابع لتنجز الأکثر المستلزم لبقاء العلم الاجمالی و عدم تنجز الأقل فرض عدم المقتضی للانحلال؛إذ المقتضی له تنجز الأقل،و قد فرض بقاء العلم علی حاله،و عدم ثبوت المقتضی لانحلاله.

و ربما یوجه محذور الانحلال بوجه آخر،و هو:أن فرض عدم تنجز الأمر بالأکثر باجراء البراءه فیه فرض عدم تنجز الأمر بالأقل من حیث وجوبه الغیری.

فلم یبق إلا احتمال وجوبه النفسی،و هو غیر منجز،فیجوز ترک الأقل أیضا.

فالانحلال یستلزم تجویز المخالفه القطعیه و ترک الصلاه مثلا رأسا،و هو باطل جزما.و قد ذکر فی التفصی عن هذه العویصه وجوه:

منها:ما عن بعض (۱)الأعلام،و ملخصه:أن المراد بعدم تنجز الأکثر هی المعذوریه من قبل ترک إذا استند إلی ترک خصوص الجزء المشکوک،فانه الذی یکون به الأکثر مقابلا للأقل،لا إذا استند ترکه إلی ترک سائر الاجزاء بالاستقلال أو بالانضمام إلی الجزء المشکوک.

و لا منافاه بین المعذوریه و عدم العقاب علی ترک الأکثر بناء علی الأول، و عدم المعذوریه و ثبوت العقاب علی ترکه بناء علی الثانی.

و فیه:أنه بعد نفی العقاب علی ترک الأکثر بترک الجزء المشکوک المقوم للأکثر الموجب لمقابلته مع الأقل بحده،لا واجب نفسی یترتب العقاب علی ترکه إلا الأقل بحده،و هو محتمل لا مقطوع به،و لیس هناک واجب نفسی آخر یکون الأقل مقدمه له،حتی یکون ترکه سببا لترک ذاک الواجب النفسی المعاقب علی مخالفته،فلا معنی للمعذوریه من قبل ترک الأکثر من وجه و عدم المعذوریه من قبل ترکه من وجه آخر الا علی الوجه الذی سنحققه،و لا یبعد رجوع هذا الوجه إلیه فانتظر.

۱- ۱) هو المحقق الکبیر المیرزا محمد تقی الشیرازی قدس اللّه نفسه الزکیه.رساله أحکام الخلل المنضمه الی تعلیقته علی المکاسب۱۷۴/.

و منها:ما عن بعض الساده الأعلام(قدس سره)و هذه عبارته:احتمال ترتب العقاب على ترک الأقل،مع عدم ما یوجب الأمن منه،کاف فی إلزام العقل بوجوب الاتیان به.

مع أنه على تقدیر وجوب الأکثر یکون ترک الأقل تجرّیا و مستلزما للعقاب إن قلنا فیه بالعقاب.

و فیه:أن مجرد احتمال وجوب الأقل لنفسه لا یلازم احتمال العقاب حتى یجب دفعه عقلا.

و لیس منشأ حکم العقل بمراعاه هذا الاحتمال إلا اقترانه باحتمال وجوب الأکثر لنفسه،فیعلم بترتب العقاب على الواجب النفسی المعلوم فی البین.

و إلا-فمع عدم مراعاه احتمال وجوب الأکثر لنفسه،و تمحض الاحتمال فی وجوب الأقل لنفسه فعلا-کان حاله حال سائر الواجبات النفسیه المحتمله،من دون مزیّه لهذا الواجب،حتى یکون احتماله ملازما لاحتمال العقاب.

و منه علم حال التجری،فانه إنما یصح إذا کان على فرض مصادفته للواقع منجزا له،حتى یکون ترکه على فرض مخالفته للواقع تجریا.

و منها:ما عن بعض أجله العصر (1)،و هو قیاس العلم بوجوب الأقل لنفسه أو لغیره،بقیام الحجه الشرعیه على الطریقیه المحضه و تنجیز الواقع على تقدیر المصادفه قائلا:بأن العلم بالتکلیف المتعلق بالأقل لما لم یعلم کونه مقدمیا أو نفسیا یجب عند العقل موافقته؛لأنه لو کان نفسیا لم یکن له عذر فی ترکه، کما فی التکالیف الطریقیه،حیث إن وجوب امتثالها عند العقل من جهه احتمال مصادفتها للواقع،و ان المکلف على هذا التقدیر لم یکن معذورا.

ص :293

1- 1) هو المحقق الحائری قده.درر الفوائد474/.

هذا،و حاصله ان ملاك الانحلال قيام الحجه الشرعيه أو العقليه فى بعض الأطراف لاشتراكهما فى العلم باستحقاق العقاب على تقدير،لا على جميع التقادير.

و فيه:أن ضم الوجوب الغيرى إلى الوجوب النفسى هنا أجنبى عن العلم باستحقاق العقاب على تقدير النفسيه.

بل العلم به على تقدير:إن كان لأجل العلم الاجمالى بوجوب الأقل نفسيا أو بوجوب الأكثر نفسيا فدعواه صحيحه،إلا أنه لا يعقل أن يكون تأثير العلم فى طرف مانعا عن تأثيره فى طرف آخر،مع تساوى نسبته إليهما.

و إن كان لأجل احتمال وجوب الأقل نفسيا فقط،فدعوى العلم بالعقاب على تقدير المصادفه غير صحيحه،إذ لا دليل على منجزيه الاحتمال.

و هذا هو الفارق بين الاحتمال الناشئ من الحجه الشرعيه القائمه على بعض الأطراف،و الاحتمال هنا؛لأن الطريق الموجب للاحتمال مقطوع الحجيه و المنجزيه على تقدير المصادفه،دون الاحتمال هنا.

و قد عرفت أن ضم احتمال الوجوب الغيرى لا يجدى فى العلم بالعقاب على تقدير.

و منه تعرف الفرق بين المقيس و المقيس عليه من وجهين:

أحدهما:من حيث المقتضى،فان المقتضى للمنجزيه فى الحجه الشرعيه موجود،و فى الاحتمال هنا غير موجود،و ضم احتمال الوجوب الغيرى لا يوجب منجزيه احتمال الوجوب النفسى.

و ثانيهما:من حيث المانع،فان اختصاص الحجه الشرعيه ببعض الأطراف يمنع عن تاثير العلم الاجمالى فى كل طرف،لما مرّ سابقا من أن المنجز لا يتنجز،فلا بد من تعلق العلم بتكليف غير منجّز حتى يتنجّز بالعلم،بخلاف ما نحن فيه،فان نسبه العلم الاجمالى و نسبه الاحتمال إلى كل من الطرفين على

حد سواء.

و قد عرفت أن اختصاص الأقل بالعلم بالأعم من الوجوب النفسی و الغیری لا یجدی،إذ ملاک العقاب احتمال وجوبه النفسی،لا احتماله و احتمال وجوبه الغیری معا،فتشکیل العلم و جعله حجّه عقلیّه و قیاسها بالحجّه الشرعیّه علی الطریقیّه بجامع احتمال العقاب علی تقدیر مغالطه واضحه.

و التحقیق فی تقریب الانحلال:أنا لا نقول بوجوب الأقل إما لنفسه أو لغیره حتی یقال:بأن تنجزه علی أی تقدیر فرع تنجز الأکثر،فیلزم المحاذیر المتقدمه،بل الاجزاء-کما حقق (1)فی مبحث مقدمه الواجب-و إن کانت مقدمات داخلیه،لکنها غیر واجبه بوجوب غیری مقدمی،لما ذکر من المحذور فی محله.

بل هناک وجوب نفسی واحد منبعث عن إراده نفسیه واحده منبعثه عن غرض واحد قائم بالاجزاء بالأسر التی عین الکل.

فوزان الوجوب النفسی الواحد القائم بالاجزاء بالأسر وزان الوجود العلمی المتعلق بمعنی تألیفی ترکیبی،کالدار المؤلفه من عده معان،کالسقف و القباب و الجدران و غیرها.

و انبساطه علی تلک الأجزاء بالأسر لیس کانبساط البیاض علی الجسم، بحیث یکون لکل قطعه منه حظ من البیاض بنفسه،بل کانبساط الوجود الذهنی علی الماهیه الترکیبیه،فان المجموع ملحوظ بلحاظ واحد،لا کل جزء

۱- ۱) أما کونها مقدمات داخلیه فقد تعرض له فی مبحث مقدمه الواجب.نهایه الدرایه ۱:التعلیقه ۲۳۲. و أما عدم کونها واجبه بوجوب غیری فقد ذکره فی المبحث المزبور ایضا.نهایه الدرایه ۱: التعلیقه ۲۲۹. و أما کونها واجبه بوجوب واحد نفسی ففی المبحث المزبور ایضا فی التعلیقه ۲۲۸.

بلحاظ يخصه.

فنقول:لا ريب فى أن هذا الوجوب النفسى الشخصى المعلوم أصله منبسط على تسعه أجزاء بتعلق واحد،و انبساطه بعين ذلك التّعلّق على الجزء العاشر المشكوك مشكوك.

فهذا الوجوب النفسى الشخصى المعلوم بمقدار العلم بانبساطه يكون فعليا منجزا،و بالمقدار الآخر المجهول لا مقتضى لفعليّته و تنجّزه.

و حيث إن المنبسط على ذات الأقل هو الوجوب النفسى الذى لموافقته و مخالفته ثواب و عقاب،فلا يتوقف فعليّته و تنجّزه على تكليف آخر غير معلوم الحال.

نعم:لا يعلم أن المنبسط عليه بحسب الفعليه تمام المنبسط عليه واقعا أو بعضه،و لا يخرج هذا التكليف النفسى المعلوم عن كونه نفسيا أو عن كونه بالعلم فعليا،بعدم العلم بأن المنبسط عليه علما تمام ما هو المنبسط عليه واقعا أم لا.

فان قلت:كون الأقل معلوم الوجوب بالوجوب النفسى المتعلق به على أى حال إنما هو باعتبار أنه،إما تمام متعلق الوجوب النفسى و كلّه أو بعضه.

و كونه بعضه لا ينفك عن كون الأكثر كل المتعلق و تمامه،لا كالوجوب المقدمى التابع لوجوب ذى المقدمه،إذ لا تعدد لحقيقه الوجوب،و لا عليّه بين المتضايفين.

فليست بعضيّه الأقل معلوله لكليّه الأكثر،بل لأن البعضيّه و الكليّه متضايفتان و المتضايفان متكافئان فى القوه و الفعليه.

ففعليه بعضيه الأقل ملازمه لفعليه كليه الأكثر.

فكون الأقل متعلقا فعلا للوجوب النفسى يستدعى أن يكون على تقدير كليّته فعليا و على تقدير بعضيّته فعليا.

و فعليه البعضيه على تقدير يستدعى فعليه كليّه الأكثر على ذلك التقدير.

مع أن الفرض فرض عدم فعليه الوجوب النفسى بالاضافه إلى الأكثر، فكيف تكون بعضيه الأقل فعليه.

قلت:بعضيه الأقل واقعا ملازمه لكليه الأكثر واقعا.

و احتمال بعضيه الأقل-الملازم لاحتمال كليه الأكثر واقعا-حيث إنه مقرون باحتمال كليه الأقل واقعا،فلذا يكون تعلق الوجوب المعلوم أصله بذات الأقل معلوما.

و العلم بالوجوب النفسى المتعلق بهذا المقدار يوجب فعليته و تنجزه بهذا المقدار.

و أما بعضيه الأقل فعلا فلا ندعيها حتى يلازم فعليه كليه الأكثر،بل ندّعى فعليه الأمر بذات الأقل للعلم به.

و الذى ينتزع عن ذات الأقل فعلا هى كليه ذات الأقل للامر النفسى بالمقدار المعلوم الذى صار فعليا،فذات الأقل حقيقه هى كل ما صار الأمر بالاضافه إليه فعليا،و كل جزء منه هو بعض ما صار الأمر بالنسبه إليه فعليا.

و هذا معنى ما ذكرنا:من أن عدم العلم بأن ذات الأقل تمام ما انبسط عليه الأمر أو بعضه واقعا،لا يخرج الأمر المتعلق به عن النفسيه و عن الفعليه، فتدبره فانه حقيق به.

و منه يتضح اندفاع دعوى (1):أن المعلوم تفصيلا هو الجامع بين الماهيه اللابشرط القسمى بالاضافه إلى الجزء المشكوك و الماهيه بشرط شيء،و هى مهمله فى قوه الجزئيه،و لو كان العلم بالجامع كافيا فى الانحلال لزم انحلال العلم الاجمالى بنفسه،لكونه دائما علما بالجامع بين شيئين.

وجه وضوح الاندفاع:أن الاعتبار اللابشرطى و الاعتبار البشرطشيء

1- 1) المدعى هو المحقق النائينى قده.أجود التقريرات 288/2.

و ان كانا متقابلين،إلّا أن تقابل الاعتبارات لا يقتضى تقابل ما له الاعتبار،و لذا اشتهر أن الماهيه اللابشرط شىء يجتمع مع ألف شرط.

و من المعلوم أن ذات الماهيه اللابشرط هى الواجبه بالحمل الشائع،لا بما لها من الاعتبار،و هذه الذات معلومه الوجوب تفصيلا.

و أما المغالطه من حيث انحلال العلم بنفسه.

فمندفعه،بأن الجامع فى سائر الموارد قابله للانطباق على كل من المحتملين،فلا يعقل تعين أحدهما بنفس هذا العلم.

بخلاف ما نحن فيه،فان تشكيل العلم الاجمالى و فرض الاحتمالين و الجامع بملاحظه فرض اللابشرطيه فى الأقل.

و قد عرفت انها غير دخيله لا فى الوجوب و لا فى النفسيه،فافهم و استقم.

فان قلت:مقتضى كون الواجب ارتباطيا عدم الفراغ عن عهده الأقل المعلوم وجوبه إلاـ باتيان الأكثر،إذ كما يحتمل أن يكون الأقل مطلوبا وحده، كذلك يحتمل أن يكون مطلوبا فى ضمن الكل،و على التقدير الثانى لا يتحقق الواجب إلا باتيان الأكثر حتى يتحقق المطلوب فى ضمن الكل.

قلت:ليس إتيان كل جزء شرطا لوجوب كل جزء و لا قيدا لنفس الجزء، بل نسبه الأجزاء إلى الوجوب النفسى الواحد المتعلق بها بتعلق واحد على حدّ واحد،لا يكون بعضها بالنسبه إلى بعضها الآخر شرطا لطلبه و لا لنفسه؛ لاستحاله شرطيه الشىء لوجوب نفسه،و للزوم الخلف من فرض القيديه.

لتمحض البحث فى الجزئيه.

و إنما الارتباطيه بلحاظ تعلق طلب واحد بالاجزاء بالأسر،لقيام غرض واحد بها.

فمطلوبيه كل جزء بعين الطلب الوحدانى ملازمه لمطلوبيه الجزء الآخر بعين ذلك الطلب الواحد.

و فعلیه مطلوبیه ذات بعض الأجزاء-لمکان العلم بها-لا یستدعی فعلیه ما هو مطلوب واقعا بعین ذلک الطلب،مع عدم العلم الذی هو ملاک فعلیه البعث و تنجزه.

و لا یجب الفراغ عقلا إلا عن عهده ما کان الطلب بالاضافه إلیه فعلیا، لا عن عهده ما هو مطلوب واقعا.

فان قلت:القطع بانبساط الوجوب علی الأقل لا یجدی فی مقام القطع بالامتثال؛إذ کما یقطع بالانبساط مع القطع بوجوب الأکثر،و یقطع بعدم الامتثال مع الاقتصار علی الأقل،کذلک یشک فی الامتثال مع الشک فی الانبساط علی الأکثر مع ان القطع بالانبساط علی الأقل موجود فی کلیهما.

قلت:القطع بعدم الامتثال عند الاقتصار علی الأقل فی صوره القطع بالانبساط علی الأکثر لیس من حیث القطع بالانبساط علی الأکثر واقعا حتی یشک فی الامتثال هنا،لمکان الشک فی الانبساط واقعا.

بل من حیث فعلیه الأمر المنبسط علی الأکثر لمکان العلم بالانبساط.

و علیه،فلا شک فی الامتثال إلا بالاضافه إلی الانبساط من حیث الواقع، و لا یضر ذلک بالامتثال لما یجب امتثاله عقلا و هو الأمر الفعلی.

فما هو فعلی،و هو المعلوم تعلقه و انبساطه-لا شک فی الخروج عن عهدته و مقتضاه،و ما هو غیر معلوم فلا عهده له عقلا حتی یجب امتثاله قطعا.فتدبر.

۸۸-قوله(قده):مع أنّ الغرض الداعی إلی الأمر لا یکاد یحرز (۱)...الخ.

توضیح المقام أن تحصیل الغرض:تاره:یجب عقلا لنفسه من دون نظر إلی الأمر و موافقته أو إسقاطه.

۱- ۱) کفایه الأصول۳۶۴/.

و أخری:یجب عقلا مقدمه لإسقاط الأمر المنبعث عنه،حیث لا یسقط المعلول إلا بسقوط علته.

و ثالثه:یجب شرعا لبّا،نظرا إلی أن ما یجب لفائده ففی الحقیقه تلک الفائده هی المطلوبه أولا و بالأصاله،و محصلها مطلوب ثانیا و بالتبع.

و لا یخفی علیک:أن لزوم تحصیل الغرض لنفسه:تاره:یراد به الغرض بما هو غرض أی المصلحه الباعثه الداعیه،فسبیله سبیل موافقه الأمر بما هو أمر المولی؛أو (1)تحصیل مراد المولی بما هو مراده،فکذا تحصیل غرضه بما هو غرض له داع إلی إرادته و بعثه.

و أخری:تحصیل ذات الغرض أعنی نفس المصلحه اللّزومیه بذاتها.

و لذا لا ریب فی أنه إذا علم بأن ولد المولی غریق و لم یلتفت إلیه المولی حتی یدعوه إلی إراده انقاذه و البعث نحوه یجب علیه عقلا انقاذه،لکونه ذا مصلحه لزومیه،بحیث لو التفت إلیها المولی لانقدح فی نفسه الداعی إلی البعث إلیه.

و الجواب عنه:أما علی الوجه الأول بقسمیه،فبأن تحصیل الغرض إنما یجب إذا انکشف بحجه شرعیه أو عقلیه،لا الغرض الواقعی الذی لا حجه علیه عقلا و لا شرعا،فانه کالامر الواقعی و الاراده الواقعیه التی لا حجه علیهما،فانه لیس من زی الرقیه و عدم الخروج عن رسم العبودیه تحصیل أغراض مولاه الواقعیه التی لا حجه علیها.

و أیضا الأمر بشیء یصلح للکشف عن سنخ غرض یفی به المأمور به، و لا یصلح للکشف عن سنخ غرض لا یفی به،إذ المفروض العلم بالغرض من طریق العلم بمعلوله،و العله و المعلول متوافقان سعه و ضیقا.

1- 1) فی الأصل أو تحصیل لکن الصحیح إذ تحصیل.

و على هـذا،فـان لم نقـل بانحلالـل العلم الاجمـالى بالأـمر،فالعلم حجه على الأمر المردد،و الأمر المردد حجه على الغرض المردد فيجب تحصيله.

و أما إذا قلنا بالانحلال،فلا حجه على الأمر المردد،بل على الأمر بذات الأقل فقط.

فالغرض الواقعى إن كان مما يفى به الأقل فقد تمت عليه الحجه.

و إن كان مما لا يفى به إلا الأكثر فلا حجه عليه،فلا يجب تحصيله.

فهذا البرهان يتوقف على تماميه البرهان الأول على استحاله الانحلال، و إلا فلا (۱)،مع أن المفروض أنه برهان آخر،و لو لم يتم الأول.

و أما على الوجه الثاني:فبأن الغرض القائم بشيء يستحيل أن ينبعث عنه الشوق إلا إلى ذلك الشيء دون غيره،سواء كان مباينا أو أعم أو اخص.

و الشوق إلى فعل يستحيل أن يحرك العضلات إلا إلى المشتاق إليه فى الاراده التكوينيه،و يستحيل أن ينبعث منه بعث إلا إلى المشتاق إليه فى الاراده التشريعيه.

و حيث إن الأـمر الواقعى لم يكن فعليا إلا بالنسبه إلى ذات الأقل، فيكشف بمقتضى العليه و المعلوليه عن فعليه الغرض بمقدار فعليه الأمر.

و لو كـان الغرض الواقعى قائما بالأكثر و كان فعليا للزم على المولى جعل الاحتياط بجعل احتمال الأكثر منجزا،و إلا لكان ناقضا لغرضه.

و لاـ ينافى ذلك وحـده الغرض و بساطته؛لما فهمنا من الشـرع أنه يمكن أن يكون ذا مراتب،بحيث يصـير فعليا بمرتبه دون مرتبه أخرى،كما فيما إذا

۱- ۱) لا يخفى ما فى العباره من الخلل لأن قوله و إلا فلا إنما يذكر بعد القضيه الشرطيه فيقال إذا صح المطلب الفلانى صح هذا أيضا و إلا فلا فكان عليه قده أن يقول فان تمّ الاول تمّ هذا أيضا و إلا فلا.

نسی بعض الأجزاء،فانه تصح الصلاه و لا تجب الاعاده.

و لا یعقل ذلک إلا إذا کان لما عدا المنسی غرض فعلی بسببه تعلق به أمر فعلی،لاستحاله المعلول بلا عله.

کما أن مقتضی عدم ایجاب الاعاده عدم فعلیه الغرض القائم بالمجموع.

و بالجمله بعد إمکان کون الغرض ذا مراتب غیر منافیه لوحده الغرض و بساطته یکون الأمر الفعلی-من باب الکشف الإنّی-حجه علی غرض فعلی فی متعلقه،فلا محاله یسقط بسقوطه.

و منه تبین صحه الانحلال من حیث الوجوب،و من حیث الفعلیه و التنجز، و من حیث الغرض.

و أما ما عن (1)بعض أجله العصر فی مقام الجواب عن هذا الوجه من أنه لا یعقل بقاء الأمر مع اتیان متعلقه،لأنه یرجع إلی طلب الحاصل،ففیه المحذور من وجهین:

أحدهما:أن الأمر علی تقدیر بقائه لا یقتضی إیجاد الموجود حتی یکون من باب طلب الحاصل،بل مقتضاه إیجاد الطبیعه.

غایه الأمر حیث علم أن مقتضاه إیجاد الطبیعه مره واحده،کان بقاؤه علی حاله بعد الجری علی وفق مقتضاه خلفا،فان بقاءه مقتض لایجاد الطبیعه مره أخری،و هو خلف.

ثانیهما:أن استحاله شیء لا تسوغ وقوع محال آخر،و هو انفکاک المعلول عن علته،فان مقتضی بقاء الأمر هو الخلف المحال،و مقتضی القطع بسقوطه مع الشک فی سقوط الغرض الباعث علیه انفکاک المعلول عن علته، فلا بد من إصلاح أمر الغرض بحیث لا یرد هذا المحذور،و لا یندفع إلا بما ذکرنا.

1- 1) هو المحقق الحائری قده.درر الفوائد475/.

و أما على الوجه الثالث:فبأن الأحكام الشرعيه تاره:تكون مستنده إلى أحكام عقليه،و أخرى:لا تكون مستنده إليها.

فالأولى:حيث إنها بعين الملاک الذی يستقل العقل بحسنه،فحالها حال الحكم العقلی.

و قد بيّنا مرارا (۱)أن الحيثيات التعليليه فی الأحكام العقليه حيثيات تقييديه لها،و أن الأغراض فی الأحكام العقليه عناوين لموضوعاتها.فالضرب مثلا بما هو تأديب حسن،لا أنه حسن للأدب المرتب عليه،و أنه الباعث على استقلال العقل بحسنه،بل التأديب بعنوانه المندرج تحت عنوان الاحسان حسن،سواء انطبق على الضرب أو على غيره.

و بالجمله:فمثل هذا الحكم الشرعی حيث إنه بملاک الحسن العقلی،فلا محاله حاله فی تحصيل الفعل بما هو معنون بالعنوان الحسن.

و الثانيه:حيث إنها بملاک مولوی فی نظر الشارع،و قد مرّ (۲)و سيأتی-إن شاء اللّه تعالی-أن الملاكات المولويه الشرعيه لا يجب أن تكون عين الملاكات الموجبه لاتّصاف الأفعال بالتحسين و التقبيح العقلائيين،فلا محاله تكون الأغراض متمحضه فی كونها حيثيات تعليليه،و لا موجب لكونها حيثيات تقييديه، إذ لا يتصف الفعل بأنه واجب شرعی إلا إذا وقع فی حيز البعث و التحريک،و لا موقع للاتصاف به واقعا و ظاهرا إلا من حيث تعلق البعث به،و المفروض تعلق البعث بنفس الفعل.

و كذا حال الاراده التشريعيه،فان البعث منبعث عنها،فلا يتسبب المولی

۱- ۱) منها فی مبحث مقدمه الواجب.نهايه الدرايه ۱:التعليقه ۲۸۸ و ۲۹۰. و منها فی مبحث اجتماع الامر و النهی.نهايه الدرايه ۲:التعليقه ۵۰.

۲- ۲) فی مبحث حجيه الظن.نهايه الدرايه ۳:التعليقه ۱۴۵.و فی مبحث البراءه،التعليقه ۳۰.

إلى إيجاد فعل إلا إذا كان مرادا من المكلف،فليس الغرض مرادا و لا واجبا شرعا لا بالذات و لا بالعرض.

۸۹-قوله(قده):بناء على ما ذهب إليه المشهور من العدليه من تبعيه الاوامر (۱)...الخ.

و عن بعض (۲)أجله العصر:ليس هذا الكلام مبنيا على قواعد العدليه القائلين بوجود المصلحه و المفسده؛لوضوح أن لكل آمر غرضا فى إتيان المأمور به و إن كان جزافا،و يلزم على العبد إتيان المأمور به على نحو يحصل غرض المولى.انتهى.

أقول:مبنى الأشاعره على نفى الغايات الذاتيه و العرضيه فى أفعاله تعالى،نظرا إلى إمكان الاراده الجزافيه،تمسكا منهم ببعض الأمثله الجزئيه المذكوره فى الكتب الكلاميه بل الأصوليه أيضا.

غايه الأمر:أن غايه فعله تعالى-على القول بها حيث إنه تعالى حكيم- هى المصالح و المفاسد.

فالأشاعره يدعون أن الاراده عله للفعل و مخصصه له،فلا يلزم الترجح بلا مرجح،إلا أن الاراده الجزافيه-أى بلا جهه أخرى موجبه لها-ممكنه،لا أن الاراده بغرض غير عقلائى أو غير المصلحه محل الكلام.

و منه تعرف أن الغرض لا يوصف بالجزاف بل بكونه غير عقلائى،بل الموصوف به هى الاراده أى الاراده بلا جهه موجبه لها.

و أما تحقيق امتناع الاراده الجزافيه،و حصر الجهه الموجبه لها من الشارع فى المصالح و المفاسد،و امتناع الاراده بلا فائده فى المراد،و امتناع التكليف

۱- ۱) كفايه الأصول/۳۶۴.

۲- ۲) هو المحقق الحائرى قده.درر الفوائد/۴۷۵.

الحقیقی بالاضافه[إلی] (۱)ما لا غرض فیه،فیحتاج إلی بسط فی الکلام ربما لا یناسب المقام.

و مجمله:أن الفعل و إن تخصص بالاراده و کان معلولا لها،فلا یلزم الترجح بلا مرجح فی الفعل،إلا أن تخصص إراده هذا الفعل دون إراده الفعل الآخر المساوی له بالوقوع یحتاج إلی جهه مخصصه،و إلا لزم التخصص بلا مخصص المساوق للمعلول بلا عله فی نفس الإراده.

کما أن نسبه الفاعل و فاعلیته إلی کل من الارادتین-بناء علی أنها من أفعاله لا من کیفیاته-علی السویه.

فاختصاص فاعلیته باحداهما دون الأخری بلا مخصص،فإما باراده أخری و هکذا فیتسلسل،أو بهذه الإراده فیدور.

و حیث إن الاراده لا بد لها من جهه موجبه فهی منحصره بالاضافه إلیه تعالی بما هو حکیم فی المصالح و المفاسد،فمن حیث عدم الجهه المرجحه یستحیل تحقق الاراده،و من حیث عدم موافقه الجهه للحکمه تکون قبیحه،فیستحیل صدورها منه تعالی بالتبع.

و منه تعرف مورد الاستحاله و مورد القبح.

و حیث إنه تعالی غنی بالذات و تامّ و فوق التمام،فلا محاله یستحیل عود المصالح و الفوائد إلیه تعالی،بل إلی عبیده.

و أما انبعاث الاراده التشریعیه عن غرض فی المراد،و انبعاث التکلیف الحقیقی عن غرض فی المکلف به،فقد تعرضنا لهما مفصلا فی مبحث دلیل الانسداد (۲)فراجع.

۱- ۱) أثبتناها لضروره السیاق.

۲- ۲) نهایه الدرایه ۳:التعلیقه ۱۴۵ حیث قال قده:فنقول أما الاراده التشریعیه،و هو الشوق الاکید المتعلق بفعل الغیر الخ.

٩٠-قوله(قده):لا یجدی من ذهب إلی ما علیه المشهور من العدلیه (١)...الخ.

و لا یخفی علیک أن النزاع من حیث دوران الأمر بین الأقل و الأکثر،و إن کان لا یتفاوت فیه العدلی و الأشعری،لکنه من حیث حصول المصلحه التی هی إما عنوان للواجب أو غرض منه،یتفاوت فیه العدلی و الأشعری،فمثل الشیخ الأعظم(رحمه اللّه)المجیب (٢)بهذا الجواب لا یتمکن من اختیار البراءه،مع کونه علی ما علیه المشهور من العدلیه،و إن کان لغیره ذلک.

و توهم:أنه علی فرض کون الصلاه مقدمه لواجب عقلی،ننقل الکلام إلیه،فإذا کان عنوانه مبینا تفصیلا وجب الاحتیاط فیه،و إذا کان دائرا بین المتباینین وجب فیه الاحتیاط،و إن کان دائرا بین الأقل و الأکثر کان حاله حال ما نحن فیه.

مدفوع:بأن العنوان أو الغرض أمر بسیط لا یدور أمره بین المتباینین أو الأقل و الأکثر،بل یدور أمر محصله بین المتباینین أو الأقل و الأکثر،و الشک فی المحصل مورد الاحتیاط مطلقا.

و العجب أنّه جعل هذا المعنی تفسیرا لجواب الشیخ الأعظم(قدس سره)مع أن صریح کلامه(رحمه اللّه)نفی الاحتیاط علی مسلک الأشاعره و بعض العدلیه،لا نفیه مطلقا حتی علی مسلک المشهور من العدلیه.

٩١-قوله(قده):لاحتمال أن یکون الداعی إلی الأمر (٣)...الخ.

و مرجعه أیضا إلی الشک فی حصول الغرض الباعث علی الأمر.

و فیه:أن الأمر علی هذا المبنی حیث إنه معلول عن غرض فی نفسه،

١- ١) کفایه الأصول٣۶۵/.

٢- ٢) فرائد الأصول المحشی ١١۶/٢.

٣- ٣) کفایه الأصول٣۶۵/.

فالحجه على الغرض فى نفس الأمر تامه.

إلاـ أنه من هـذه الحيـثيه مفروض الحصول؛لأـنه قـائم بنفس الأـمر،و لاـ حجه على غرضـيه هـذا الغرض من الواجب حتى يجب تحصيله،فما تمت عليه الحجه مفروض الحصول،و ما يمكن تحصيله غير لازم التحصيل؛لعدم الحجه عليه على الفرض.

مضافا إلى أن اتحاد الغرض من التكليف و من المكلف به معقول على وجه و غير معقول على وجه آخر.

فـان أريـد:أن مصـلحه المكلـف به كـافيه فى صـحه التكليف من دون حـاجه إلى مصـلحه فى نفس التكليف فهو معقول،إلاـ أنه خلاف هذا المبنى.

و إن أريـد:أن المصـلحه القـائمه بالأـمر قـائمه بالمـأمور به فهو غير معقول؛ إذ يسـتحيل أن يكون عين ما يقوم بفعل المولى قائما بفعل العبد.

نعم قيام فرد آخر من سـنخ ذلك الغرض بفعل العبد معقول،إلا أنه مشـكوك من أصله،لا أن غرضيته من الواجب فقط مشكوكه كما فى الايراد الأول،و لعله(قدس سره)أشار إلى بعض ما ذكرنا بقوله(رحمه اللّه):فافهم.

۹۲-قوله(قده):كيف و لا اشكال فى امكان الاحتياط (۱)...الخ.

توضيحه:أنه لا شبهه فى إمكان الاحتياط هنا و فى المتباينين،إذ الكلام بين الأعلام فى لزومه لا فى إمكانه،و لا شبهه أيضا فى أن قصد الوجه تفصـيلا غير ممكن،لا هنا و لا فى المتباينين،فيدل على حصول اللطف و المصـلحه بالاحتياط بفعل الأكثر هنا،و بفعل المتباينين هناك،و إلا كان معناه عدم إمكان الاحتياط حقيقه فى العباده.

و عليه فيجب الاحتياط تحصيلا للغرض،و لا يكفى مجرد التخلص عن

۱- ۱) كفايه الأصول۳۶۵.

عقاب مخالفه الأمر؛فان کفایته کانت مبتّیه علی عدم حصول اللطف و المصلحه بالاحتیاط الفاقد لقصد الوجه تفصیلا.

و یندفع:بأن عدم التمکن من قصد الوجه تفصیلا کما یجتمع مع عدم دخله فی الغرض،کذلک یجتمع مع عدم لزومه،فلا یکشف عن عدم دخله.

و أما التسالم علی إمکان الاحتیاط:فان أرید إمکان الاحتیاط بمعنی موافقه المأمور به الواقعی فهو مسلم،لکنه لا یجدی الخصم.

و إن أرید إمکانه بمعنی إتیان الفعل علی وجه یترتب علیه المصلحه فهو محل الکلام،من حیث دخل قصد الوجه فی الغرض و عدمه.

و قد مرّ أن عدم التمکن من قصد الوجه تفصیلا یجامع عدم دخله و عدم لزومه.

و لا منافاه بین عدم إمکان الاحتیاط بمعنی یترتب علیه الغرض،و إمکانه بمعنی موافقه الأمر،بحیث یتخلص عن عقوبه مخالفه الأمر.

ففی المتباینین لا یمکن التخلص عن عقاب مخالفه الأمر المعلوم إلا بإتیانهما معا.و فی الأقل و الأکثر-بناء علی عدم الانحلال-کذلک.

و أما بناء علی الانحلال فلا عقاب إلا علی المخالفه للأمر المعلوم تعلقه بالأقل فقط،فلا موجب للاحتیاط بفعل الأکثر،لا من حیث تحصیل الغرض لعدم إمکانه،و لا من حیث التخلص عن عقاب المخالفه،لأنه یتحقق بفعل الأقل.

۹۳-قوله(قده):مع وضوح بطلان احتمال اعتبار قصد الوجه کذلک (۱)...الخ.

أی بنحو یعرف وجه أجزاء المأتی به تفصیلا،و لم یبین(قدس سره)وجه

۱- ۱) کفایه الأصول/۳۶۵.

وضوح البطلان،بل أفاد(قدس سره)أن المراد من الوجه هو الوجه النفسی، دون الوجه الغیری من الوجوب الغیری أو الوجوب العرضی أو عنوان الجزئیه.

و توضیحه-ما مرّ منّا (۱)-فی مباحث القطع:أن المراد بالوجه الشرعی ما یحاذی الوجه العقلی،لما مر من تنزه ساحه الشارع من الأغراض النفسانیه و الاقتراحات الغیر العقلائیه،فلا یوجب إلا ما هو حسن واقعا عقلا،و لا یحرّم إلا ما هو قبیح واقعا عقلا.

و من الواضح أن الفعل بلحاظ قیام المصلحه المحسنه له موجه بوجه واحد حسن،لا أن کل جزء له مصلحه خاصه به.

فلیس لکل جزء وجه حسن،و إلا لکان هناک واجبات نفسیه،حیث إنها فی الواقع واجبات عقلیه.

و من البین أیضا أن الفعل المعنون بعنوان حسن لا یصدر موصوفا بالحسن،و ممدوحا علی فاعله،إلا إذا صدر بعنوانه بالاختیار.

فاذا علم عنوانه وجب قصده،و إلا وجب قصد وجهه النفسی الشرعی، حتی یکون قصدا إجمالیا لوجهه الحسن العقلی الواقعی،حتی یصدر منه حسنا و ممدوحا علیه.

و أما دعوی أن جزء العباده عباده،و کل عباده یعتبر فیها قصد الوجه،إذ لا فرق بین عباده و عباده،فهو قیاس مغالطی.

لأنه:إن أرید من العباده ما یکون حسنا بذاته،و هو المراد من العباده الذاتیه،فالصغری غیر صادقه؛إذ لا یجب أن یکون جزء ما هو معنون بعنوان حسن حسنا بنفسه،بل هو مقوم للمعنون بعنوان حسن،فانه مقتضی الجزئیه.

و إن أرید من العباده ما لا یحصل الغرض منه إلاّ إذا اتی به بداع قربی،

۱- ۱) نهایه الدرایه ۳:التعلیقه ۴۸.

فالكبرى غير صادقه،إذ ليس الوجه فى اعتبار قصد الوجه عقلا إلا ما سمعت، من أنه لقصد العنوان الحسن الواقعى إجمالا،فلا يجب قصد الوجه فى كل عباده بهذا المعنى،بل فى كل عباده بالمعنى الأول.

۹۴-قوله(قده):و اتيان الواجب مقترنا بوجهه غايه و وصفا (۱)...الخ.

أمّا بنحو الداعى،فيدعوه الأمر الوجوبى بما هو وجوبى إلى الواجب الواقعى،فياتى بالأكثر أو بالمتباينين معا تحصيلا للواجب الواقعى.

و أمّا بنحو التوصيف،فليس المراد إتيان الموصوف بأنه واجب كما هو ظاهر العباره،لما حقق فى محله من أن عنوان الواجب ليس-كعنوان التأديب أو التعظيم-من عناوين المأتى به فى الخارج،لوضوح أن العنوان لا ينتزع إلا بلحاظ قيام مبدئه بذات المعنون.و الوجوب الحقيقى لا قيام له بالفعل الخارجى، للبراهين المسطوره فى مبحث (۲)اجتماع الأمر و النهى.

بل المبدأ يقوم بطبيعى الصلاه الملحوظه فانيه فى مطابقها،فطبيعى الصلاه بعد تعلق الوجوب به هو الموصوف بأنه واجب.

و أما المأتى به فى الخارج فهو مطابق ذات الواجب،لا معروض الوجوب و معنون عنوان الواجب.

فالمراد بقصد الوجه توصيفا أن يتصور طبيعى الصلاه الموصوف بأنه واجب،فيقصده و يريده بما هو كذلك.

فغرضه(قدس سره)اقتران المأتى به بوجه الوجوب قصدا لا خارجا.

ضروره أن متعلق القصد و الاراده هى الطبيعه المقومه للاراده فى أفق النفس،لا

۱- ۱) كفايه الأصول۳۶۵/.

۲- ۲) نهايه الدرايه ۲:التعليقه ۱۶۸،۱۶۷.

الصلاه الخارجیه؛لاستحاله تقوم القصد و الاراده بالخارج عن أفق النفس.

۹۵-قوله(قده):لا سیما اذا دار الزائد بین کونه جزءا لماهیته و جزءا لفرده (۱)...الخ.

مقتضی دعوی انطباق الواجب علی المأتی به بتمامه و کماله،لصدق الطبیعی علی الفرد بمشخصاته،إمکان قصد الوجه تفصیلا.

و تحقیق المقام:أن صدق الطبیعی علی الفرد بمشخصاته لیس بمعنی صدق الانسان علی زید بعوارضه من کمه و کیفه و وضعه و أشباه ذلک،بداهه أن فردیه شیء لمقوله لیس مناطا لفردیه شیء آخر لمقوله أخری،فان المقولات متباینات بالذات،و وجود کل مقوله کون تلک المقوله لا غیرها،لاستحاله أن تکون هویه واحده هویه مقولتین بالذات،و إلا لزم الخلف.

مضافا إلی أن الانسان ینتزع من زید و عمرو و بکر،مع تخالفها فی العوارض،و لا ینتزع معنی واحد عن مطابقات متخالفه بما هی متخالفه،و إلا لزم وحده الکثیر،فلا محاله ینتزع منها بجهه توافقها،و هی کونها ذات نفس و بدن.

بل المراد من صدق الطبیعی علی فرده أن هویه زید مثلا،بما هو فرد لطبیعه الانسان،لیست إلاّ وجود حصه من هذه الطبیعه،کما أن هویه عمرو وجود حصه أخری من هذه الطبیعه.

فوجود زید وجود بالذات لحصه متقرّره فی مرتبه ذاته،و وجود بالعرض للطبیعه النوعیه التی یشترک فیها جمیع الحصص.

و لیست الماهیه الشخصیه إلا هذه الحصه المتحصصه بنفس وجودها، الذی هو الشخص الحقیقی،و ما یحتفّ به من العوارض لوازم التشخیص.

نعم إذا لم نقل بأن المرکب من الجوهر و العرض مرکب اعتباری لا وحده

۱- ۱) کفایه الأصول۳۶۵/.

له حقيقه،بـل قلنـا باتحـاد الأعراض مع موضوعاتهـا فى الوجود،نظير اتحـاد المـاده و الصوره فى الوجود السارى من الصوره الى الماده،فيكون الموضوع مجرى فيض الوجود،فيسرى الوجود منه إلى عرضه.

فتاره:يلاحظ كل منهما بما له من الدرجه الخاصه من الوجود،فأحدهما جوهر و الآخر عرض و لكل حكمه.

و أخرى:يلاحظ كلاهما متحدين فى الوجود السارى،فيحكم على أحدهما بأنه الآخر فى الوجود السارى.

فحينئذ يصح دعوى صدق الطبيعى على فرده بمشخصاته المشهوريه التى هى فى الحقيقه لوازم التشخص.

هذا كله فى صدق الطبيعى على فرده بمشخصاته الحقيقيه.

و أما صدقه على فرده بمشخصاته الاعتباريه،كما فى صدق طبيعى الصـلاه على المشتمل على الأجزاء المستحبه،فتوضيح القول فيه أن الصـلاه من المركبات الاعتباريه لاشتمالها على طبائع متعدده هى مقولات متباينه كمقوله الكيف المسموع و مقوله الوضع و شبههما.

و من الواضح أن كـل جزء منهـا كمـا أنه حقيقه من الحقائق،كـذلك له وجود خاص محفوف بعوارض مخصوصه،و ليس جزء منها مقوما لحقيقه جزء آخر منها، و لا مشخصا و معيّنا لجزء آخر منه (1)و لا من لوازم مشخصه.

بـل إذا وجـدت الأجزاء المزبوره فى الخارج فقـد وجـدت حصـص خارجيه مطابقه لطبائع مأخوذه و ملحوظه على نهج الوحده،أريدت باراده واحده و وجبت بوجوب واحد.

و منه تعرف حال الجزء المستحبى كالقنوت،فانه حصه من الطبيعه

١- ١) كذا فى الأصل،لكن الصحيح:منها.

النوعیه للکیف المسموع،له وجود خاص و لوازم مخصوصه کسائر الأجزاء.

غایه الأمر أنه جزء الطبیعه المؤتلفه من ذوات أجزاء واجبه و ذوات أجزاء مندوبه.

و نسبه الأجزاء کلها الی هذه الطبیعه المؤتلفه نسبه جزء الطبیعه إلیها،لا نسبه جزء الفرد بمعنی المشخص إلی الطبیعه.

و لا یخفی علیک أن کون طبیعه الصلاه الواجبه بالاضافه إلی الأجزاء المستحبه لا بشرط لا یوجب اعتبار المشخصیه لتلک الأجزاء إذ الواجب بالاضافه إلی کل خارج غیر مناف له لا بشرط،و مع ذلک لیس کل خارج عن الطبیعه من مشخصاتها.

مع أن التعین المصحح لکون الشیء بشرط شیء لا یمنع عن صدق اللابشرط ،لا أنه مطابق اللابشرط .

فالصحیح فی اعتبار المشخصیه للأجزاء المندوبه هو أن المأتی به فی ضمن الصلاه الواجبه مما یندب الیه:

تاره:یکون مستحبا فی نفسه مطلقا،سواء کان فی الصلاه أو غیرها.

و أخری:یکون مستحبا فی الصلاه،بحیث تکون الصلاه ظرفا له فقط.

و ثالثه:یکون مستحبا فیها بحیث یعد من مکملاتها و فضائلها.

و اعتبار المشخصیه فی الثالث دون الأولین،بلحاظ أن مشخص الشیء کما لا یعد أمرا فی قبال الشیء،بل نحو وجوده،فکذا فضیله الشیء و کماله لیست أمرا فی قباله،بل من شئونه و أطواره،فالأجزاء المستحبه تعد کالمشخص بهذا الاعتبار.

و من الواضح أن صدق الطبیعی علی فرده،بمشخصه حقیقه لملاک هو مفقود فیما سمی بالمشخص،بنحو من العنایه،نظرا الی اشتراکهما فی بعض اللوازم.

ص :313

بل لو قلنا بصدقه على لوازم مشخصه للاتحاد فى الوجود السارى،لما كان مجال للصدق هنا.

إذ كما أن الأجزاء المستحبه ليست من مشخصات طبيعه الواجب،كذلك ليست بالاضافه إليها بمنزله الأعراض بالنسبه إلى موضوعاتها،كما هو واضح جدا،فتدبره فانه حقيق به.

۹۶-قوله(قده):مضافا الى أنّ اعتبار قصد (۱)...الخ.

هذا إذا كان لزوم اتيانه عقلا-من حيث احتمال دخله فى الغرض المولوى المنبعث عنه الأمر،لما مرّ فى (۲)محله من اقتضاء مقدمات الحكمه للقطع بعدم دخله فيه.

و أما بناء على إراده الملاك العقلى المنبعث عنه الأمر فلا قطع بخلافه،بل لا يعقل صدور الفعل حسنا،إلا إذا قصد عنوانه تفصيلا أو إجمالا،و مبنى الاشكال هذا الوجه،دون الوجه الأول.

و عليه،فلا مناص إلا إبطال المبنى،و هو أنه لا يجب انبعاث الأمر عن ملاك عقلى من باب التحسين و التقبيح العقليين.

و ما يقال:من أن الشارع لا-يأمر إلا بالحسن و لا ينهى إلا عن القبيح، فلا يراد منه الحسن و القبيح بهذا المعنى،الذى ملاكه المصالح العامه الموجبه لبقاء النوع،و المفاسد العامه الموجبه لاختلال النظام.

بل المراد:أن الشارع لا-يأمر إلا بما فيه مصلحه،و لا ينهى إلا عمّا فيه مفسده و لو لم تكونا عموميه،بحيث لو التفت العقل إلى تلك المصلحه أو تلك المفسده لحكم بصلاحيتهما للعليه للبعث و الزجر،و هذا مفاد الحكم العقلى

۱- ۱) كفايه الأصول۳۶۶/.

۲- ۲) نهايه الدرايه ۱:التعليقه ۱۷۴.

النظری،کما أن الأول مفاد الحکم العقلی العملی،فتدبر جیدا.

۹۷-قوله(قده):مع ان الکلام فی هذه المسأله لا یختص (۱)...الخ.

قد عرفت سابقا:أن اعتبار قصد الوجه،تاره:لوجه عقلی وجهنا به کلام المتکلم،و أخری:لمجرد احتمال دخله فی الغرض،و حکم العقل باتیانه.

فان کان الوجه فی اعتبار قصد الوجه هو الأول،فملاکه کون الواجب معنونا بعنوان حسن،لا یصدر حسنا إلا إذا قصد عنوانه تفصیلا أو إجمالا-من طریق الأمر بقصد وجهه الشرعی المحاذی لوجهه العقلی،سواء کان الغرض الباعث علی الأمر به یترتب علی نفس الفعل الحسن بما هو حسن،أو کان الغرض بحیث لا یترتب علیه إلا إذا صدر بداعی الأمر به،فیکون الواجب المنطبق علیه عنوان حسن عقلی:تاره-تعبدیا،و أخری-توصلیا،من دون ملازمه بین اعتبار قصد الوجه و التعبدیه.

هذا فی الحکم الشرعی المستند إلی الحکم العقلی بملاک التحسین و التقبیح العقلیین.

و أما إذا لم یکن کذلک،بل کان لمجرد مصلحه فی المتعلق،فلا موجب لقصد الوجه أصلا،کما لا ملازمه بین الانبعاث عن المصلحه و کون المورد محکوما بالحسن عقلا؛لما مرّ غیر (۲)مره:أن المصالح و الأغراض المولویه لا یجب أن تکون هی المصالح العامه التی ینحفظ بها النظام و یبقی بها النوع.

فتلخص:أن الحکم الشرعی المستند إلی الحکم العقلی یجب فیه عقلا قصد الوجه،تعبدیا کان أو توصلیا،و الحکم الشرعی الغیر المستند إلی الحکم

۱- ۱) کفایه الأصول ۳۶۶.

۲- ۲) منها ما ذکره فی مبحث الانسداد.نهایه الدرایه ۳:التعلیقه ۱۴۵،و منها ما تقدم فی مبحث البراءه التعلیقه ۳۰.

العقلی-و ان کان منبعثا عن المصلحه-لا یجب فیه قصد الوجه،تعبدیّا کان أو توصلیا؛فلا ملازمه بین التعبدیه و قصد الوجه علی أی حال.

و إن کان الوجه فی اعتبار قصد الوجه هو الوجه الثانی،فلا بأس بدعوی اختصاص احتمال اعتباره بالتعبدی،إذ الغرض من التوصلی:إن کان مترتبا علیه و لو صدر لا عن قصد،فکیف یحتمل اعتبار اتیانه بوجه وجوبه؟فانه إنما یحتمل إذا کان للاختیاریه و قصد الأمر فی نفسه دخلا فی ترتب الغرض منه علیه.

۹۸-قوله(قده):مع أنه لو قیل باعتبار قصد الوجه فی الامتثال (۱)...الخ.

محصله:أن دخل قصد الوجه فی الغرض و عدم التمکن منه بفعل الأکثر، لو کان مانعا عن ایجاب الاحتیاط بفعل الأکثر،لکان مانعا عن وجوب الأقل أیضا،لدخل قصد الوجه التفصیلی فی غرضه،مع أنه لم یعلم وجوبه النفسی تفصیلا،کما لم یعلم وجوب الأکثر نفسیّا تفصیلا،و لازمه تجویز المخالفه القطعیه، و لا یقول به أحد.

و الجواب:أن غرض الشیخ الأعظم(قدس سره)لیس المنع من وجوب الأکثر؛لعدم التمکن من قصد الوجه،لیعارض بالأقل،لیلزم منه المحذور المذکور،بل غرضه عدم ایجابه بعدم وجوب تحصیل الغرض من اللطف و المصلحه،و دعوی حصر الاطاعه اللازمه عقلا فی الاتیان بعنوان التخلص عن عقاب المخالفه.

و علیه،فبناء علی الانحلال یکون الأقل مقطوع العقاب،فیجب عقلا التخلص عن عقابه دون الأکثر.

فالأقل و الأکثر و إن تساویا فی عدم الوجوب بعدم وجوب تحصیل

۱- ۱) کفایه الأصول۳۶۶/.

الغرض،لكنهمــا يفترقـان فى لزوم التخلص عـن عقـاب المخـالفه،و هـو مختص بالأقـل دون الأـكثر،و لعـل قـوله(قــدس سره)فافهم،إشاره إلى ما ذكرنا،فتدبر.

۹۹-قوله(قده):و أما النقل،فالظاهر أن عموم مثل حديث الرفع قاض (۱)...الخ.

تحقيق المقام:أنه ربما يقال:بناء على الانحلال العقلى إن وجوب الأقل نفسـيا أو غيريا معلوم على التفصـيل،و وجوب الأكثر نفسيا مشكوك،فيرفع بحديث الرفع مثلا.

بـل بنـاء على عـدم الانحلال تتساقط القاعـده فى طرف الأقل و الأكثر من حيث وجوبهما النفسـى،فيبقى وجوب الزائـد غيريا بلا معارض،فيرفع بحديث الرفع.

و الجواب:ما عرفت من أنه لا وجوب غيرى للجزء،فلا علم تفصيلى بوجوب الأقل،كما لا مجرى للقاعده فى وجوب الزائد غيريّا.

بل الحق ما عرفت من أن تعلق الوجوب النفسـى الشخصـى المنبسط على المركب بالأقل معلوم،و بالجزء الزائـد مشـكوك،فيرفع الوجوب النفسى من حيث تعلقه بـالجزء المشـكوك،و نتيجته عـدم فعليه الأمر النفسـى بالجزء الزائـد،و إن كان متعلقا به واقعا،و يستتبع رفع المؤاخذه على ترك الواجب بترك الجزء المشكوك.

و عليه،فبناء على الانحلال يكون رفعه شرعا مؤكدا لنفى فعليّته عقلا.

بـل بناء على ما ذكرنا (۲)فى البحث عن مفـاد حـديث الرفع من أن مفاده هو الجعل،دون الإخبار،فمعنى رفع الحكم جعل عـدمه فعليا،فيكون واردا على حكم العقل،فان العقل يحكم بعدم فعليه الحكم الواقعى،من باب عدم وصوله و مفاد الحديث جعل عدمه فعليّا واصلا.فراجع.

۱- ۱) كفايه الأصول/۳۶۶.

۲- ۲) فى التعليقه ۸.

و أما بناء على عدم الانحلال عقلا،فسيجیء-إن شاء اللّه تعالی-الکلام فیه.

و أما ما عن المصنف العلامه(قدس سره):من إجزاء حدیث الرفع فی الجزئیه المشکوکه،بناء علی أن جریانه فی الوجوب النفسی یوجب محذور المعارضه و المناقضه،فتحقیق الحال فیه:أن الأمر إذا تعلق بمرکب من عده أمور،یوجب اتصاف المجموع بالکلیه،و اتصاف کل واحد من تلک الأمور بالجزئیه و البعضیه،فان تمام المرکب کل المطلوب،و کل واحد بعض المطلوب، و هذه الجزئیه مجعوله بسبب جعل الطلب المتعلق بالمرکب،دون الجزئیه،بلحاظ الوفاء بالغرض أو بلحاظ الجمع فی اللحاظ،فانها واقعیه لا جعلیه.

و حیث إن الجزئیه بلحاظ مقام الطلب مجعوله بتبع جعل الطلب المتعلق بالمجموع،فلها وضع شرعا بالتبع،فکذلک لها رفع شرعا.

و حیث إنه بین منشأ الانتزاع و المنتزع الاثنینیه بواسطه السببیه و المسببیه، فلکل منهما حکم.

فربما لا یکون المنشأ موردا للشک،فلا یعمه دلیل الرفع،فلا یرتفع بسببه الأمر الانتزاعی المجعول تبعا.

و ربما یکون نفس الأمر الانتزاعی بنفسه موردا للشک بلا معارضه، فیعمه بنفسه دلیل الرفع،کما فیما نحن فیه،فان جزئیه الزائد لیست معارضه بجزئیه غیره،بخلاف الأمر النفسی بالأکثر،فانه معارض فی طرف الأقل.

و لا منافاه بین عدم رفع الأمر النفسی بالأکثر بحدیث الرفع ابتداء، و ارتفاعه بالملازمه بینه و بین ارتفاع الجزئیه.فتدبر.

و التحقیق:أن جزئیه الشیء فی مقام الطلب لیست (۱)-بالاضافه إلی

۱- ۱) فی الأصل:لیس،و الصحیح ما أثبتناه.

الطلب المجعول-من قبيل عوارض الوجود بالنسبه إلى معروضها،بل من قبيل عوارض الماهيه،بمعنى أنهما مجعولان بجعل واحد بلا تخلل جعل بينهما،لا أنهما كعوارض الوجود،بحيث يكونان مجعولين بجعلين،لما مرّ مرارا (1):أن متعلق الطلب ثابت بثبوته،و أن الحكم بالنسبه إلى موضوعه من قبيل عوارض الماهيه الغير الموقوفه من حيث الوجود عليها،بل و وجودها بوجود العارض.

فالمراد له ثبوت فی مرتبه الاراده بنحو ثبوت الاراده،فان قوامها (2)فی التحقق به،إذ الشوق المطلق لا يوجد.

و كذلك متعلق البعث الاعتبارى ثابت فی أفق الاعتبار بنحو ثبوت البعث،و اتحاد الفعليين بأى نحو فرض من الفعليه محال،فلا محاله لهما وجود واحد،و المجعول بالذات إذا كان واحدا فله جعل واحد،حيث لا تفاوت بين الجعل و المجعول بالذات،بل بالاعتبار.

و إذا عرفت أن المتعلق ثبوته بعين ثبوت الطلب،فما هو من شئون المتعلق -من حيث إنه كله أو بعضه-أولى بأن لا يكون له جعل بالاستقلال.

فمفهوم الطلب و ان كان مغايرا لمفهوم متعلقه و لمفهوم الكليه و الجزئيه، لكنها مجعوله بجعل واحد و موجوده بوجود واحد،و ليس بينها السببيه و المسببيه المقتضيه للاثنينيه.

و علم مما ذكرنا:أن معنى التبعيه كون الجزئيه مجعوله بالعرض،لا كمجعوليه وجوب المقدمه بتبع وجوب ذيها.فالأصاله و التبعيه معنى،و الذاتيه و العرضيه معنى آخر،و الأول أعم من الثانى.

١- ١) منها فی مبحث التعبدى و التوصلى نهايه الدرايه ١:التعليقه ١٦٧. و منها مبحث اجتماع الأمر و النهى.نهايه الدرايه ٢:التعليقه ٦٢ و ٦٣. و منها ما تقدم فی التنبيه الثانى من تنبيهات البراءه التعليقه ٤٧.

٢- ٢) هكذا فی الأصل و الصحيح قوامه فی التحقق بها.

و عليه،فكما لا يكون وضع الجزئيه إلا بوضع الأمر بالمركب كذلك لا رفع لها إلا بعين رفعه،و المفروض عدم إمكان رفعه بحديث الرفع.

و منه يتضح أن مجرد اختلاف الرتبه بين الأمر النفسى و جزئيه الزائد من حيث اللزوم الموجب لتأخر رتبه اللازم عن ملزومه و لو كان لازم الماهيه لا يجدى فى رفع الجزئيه بملاحظه تساقط القاعده فى المرتبه المتقدمه،و ذلك لأنه إنما يجدى مع تعدد الوجود كالوجوب الغيرى التابع للوجوب النفسى،لا مع وحده الوجود.

هذا كله مضافا إلى أن الكليه و الجزئيه متضايفان متكافئان،فالجزئيه و ان لم تكن معارضه لجزئيه سائر الأجزاء،لكنها معارضه بكليه الأقل بتبع كليه الأكثر.

فكما أن كليه الأكثر فى نفسها مشكوكه،لكنها معلومه بالاجمال،كذلك جزئيه الزائد مشكوكه فى نفسها و معلومه بالاجمال بتبع معلوميه كليه الأكثر بالاجمال،و المفروض عدم شمول الحديث للمعلوم بالاجمال.

و الجزئيه و الكليه لازمان للوجوب النفسى فى عرض واحد،لوحده المنشأ، و المصحح للانتزاع،و ليست الجزئيه مسببه عن كليه الأكثر،ليتوهم تساقط القاعده فى طرف كليه الأكثر و كليه الأقل،فيبقى القاعده فى نفى جزئيه الزائد بلا معارض.

و المفروض أيضا أن المجعول بالتبع قابل للوضع و الرفع،و الكليه كالجزئيه فى المجعوليه بالتبع.و سيجىء-إن شاء اللّه تعالى- بعض الكلام فيه.

هذا مضافا الى ما سيأتى (1)إن شاء اللّه تعالى فى مبحث الأحكام الوضعيه أن الجزئيه ليست من الأحكام المجعوله و لو تبعا،بل هى من اللوازم التكوينيه

١- ١) نهايه الدرايه ۵:التعليقه ۴۴.

للمجعول التشريعی،لا من لوازمه التشريعيه،لأن كل مجعول تشريعی مجعول تكوينی،و لا عكس،فانه من حيث إنه من الموجودات الخارجيه بما يناسبه من الوجود فی نظام الوجود مجعول تكوينی،و من حيث صدوره من الشارع بما هو شارع شريعه و جاعل طريقه،لا بما هو جاعل هويات الممكنات،مجعول تشريعی،و ملاك تشريعيته كونه ذا مصلحه موجبه لجعله شرعا.

و من الواضح:أن وجوب المركب من حيث انبعاثه عن مصلحه فيه تشريعی.

و أما اتصاف الشارع الموجب بكونه حاكما،و اتصاف المكلف بكونه محكوما عليه،أو اتصاف الحكم بكونه محمولا،و اتصاف متعلقه بالموضوعيه،فكلها من اللوازم التكوينيه للمجعول التشريعی،من حيث كونه تكوينيا.

فكذلك الجزئيه و الكليه بلحاظ تعلق شیء واحد بالمركب،لا أن هذا المجعول التبعی منبعث عن مصلحه تبعيه لمصلحه المركب،كالوجوب المقدمی المعلول لمصلحه مقدميه تابعه لمصلحه ذيها.و سيجیء-إن شاء اللّه تعالی-تمام الكلام فيه فی محله (1).

ثم إن هذا كله بناء علی الانحلال من وجوه الاشكال.

و أما بناء علی عدم الانحلال،ففيه وجوه أخری من الاشكال:

أحدها:ما عن شيخنا العلامه رفع اللّه مقامه فی هامش (2)الكتاب،و هو منافاه رفع الجزئيه مع العلم الاجمالی بالحكم الفعلی المحكوم عقلا بالاحتياط، و لذا خص جريان حديث الرفع بما إذا علم إجمالا بمجرد الخطاب بالايجاب، دون ما إذا علم بالحكم الفعلی.

١- ١) نهايه الدرايه ٥:التعليقه ۴۴.

٢- ٢) كفايه الاصول٣۶۶/.

لکنه بنفسه قابل للدفع،فان محذور المناقضه أو الاذن فی المخالفه إنما یکون مع جریان الأصل أو القاعده فی تمام الأطراف.

و أما إذا اختص أحد الاطراف بأماره أو أصل أو قاعده،و کانت سابقه علی العلم الاجمالی أو مقارنه له،فلا علم إجمالی بحکم فعلی علی أی تقدیر حتی یکون له أثر.

و المفروض اختصاص الحدیث بأحد الطرفین،و سبقه علی العلم الاجمالی.

بیانه:أن المراد من الحکم الفعلی الذی تعلق به العلم:إن کان الفعلی من قبل المولی،کما هو مدلول الأدله،و العلم به یبلغه إلی درجه الفعلیه البعثیه و الزجریه،و هو الفعلی بقول مطلق،فمع قیام الحجه علی طرف من العلم بخصوصه لا یصلح العلم لجعله بالغا إلی درجه الفعلیه المطلقه،لما مرّ (1)سابقا من امتناع اجتماع الفعلیین فی طرف.

و إن کان الفعلی المتعلق به العلم هو الفعلی بقول مطلق،فمع أنه غیر (2)معقول-کما مرّ مرارا-یرد علیه:أنه مع قیام الحجه لا یعقل انعقاد العلم الاجمالی بحکم بعثی فعلی علی أی تقدیر،فاما لا علم و إما لا تأثیر له فی الفعلیه، فلا مناقضه و لا منافاه.

ثانیها:أنه إذا انحل العلم الاجمالی بالقاعده فلا أثر له فی الطرف الآخر،فما الملزم بفعل الأقل؟و لازمه تجویز المخالفه القطعیه.

1- 1) فی التعلیقه 35 و 37.

2- 2) لأن الفعلیه بقول مطلق متقدمه بالعلم فما دام لم یعلم التکلیف لم یکن الفعلیه علی الاطلاق و قد صرح قده فی غیر مورد بأن الحکم عباره عن جعل ما یمکن أن یکون داعیا فاذا وصل کان فعلیا بقول مطلق فراجع مبحث حجیه القطع.نهایه الدرایه 3:التعلیقه 41 و 43. و راجع مبحث حجیه الظن.نهایه الدرایه 3:التعلیقه 55 و 65. و راجع مبحث البراءه التعلیقه 25 و 71 الی غیر ذلک من الموارد.

و الجواب:أنـا لا نقول بلزوم سائر الأجزاء من ناحيه العلم الاجمالی حتی یرد المحـذور،بل بلزومها بالأدله الـداله علی جزئیه تلک الأـجزاء،و أدله الإجزاء لا تثبت إلا جزئیتها للواجب النفسـی،لا أنها تثبت تعلق الأمر النفسـی بالأقل، لیکون العلم الاجمالی منحلا بسببها،و یلزم الخلف من انحلاله،مع قطع النظر عن حدیث الرفع،و یکفی ثبوت جزئیتها للواجب النفسی فی الالزام عقلا باتیانها،و ثبوت المؤاخذه علی ترک الواجب النفسی بترکها.

ثالثهـا:أن رفـع الجزئیـه لاـ یـوجب انحلال العلم الاجمـالی إلاّـ بنـاء علی الأصـل المثبت،لأـن الجزئیه لیست من أطراف العلم،بل ملزومها من أطرافه، و إجراء القاعده فی نفس ما هو من أطراف العلم غیر ممکن للتساقط بالمعارضه، فلا یرتفع الأمر النفسـی عن الأکثر إلا بالملازمه العقلیه.

و الجواب عنه أولا:أن المورد لیس من موارد الأصل المثبت إذ لا نریـد التعبـد بعـدم الملزوم بالتعبد بلازمه،بل هما متلازمان فی جمیع مراتب وجودهما.

فالجزئیه الواقعیه ملازمه عقلا لتعلق الأمر النفسـی واقعا بما یعم هـذا الجزء، و الجزئیه الفعلیه ملازمه للأمر النفسـی الفعلی بما یعم الجزء،و کذا رفع الجزئیه واقعا و فعلا.

فیکون حـال مـا نحن فیه حال اللازم الأعم للواقعی و الظاهری،بحیث یکون التعبـد محققا لموضوعه،لا موجبا للتعبـد به کوجوب المقـدمه،فـانه لاـزم عقلی لکـل واجب واقعی أو ظـاهری،و کمـا أن التعبـد بجزئیه شـیء ظاهرا مسـتلزم عقلا لتعلق الأمر فعلا بما یعمه،کذلک التعبد بعدمها مستلزم لعدم تعلق الأمر الفعلی بما یعمه عقلا.

و بـالجمله:عـدم الانفکاک عقلا لیس مخصوصا بواقعهما،حتی یکون الاسـتلزام فی مقام التعبـد مبنیا علی الأصل المثبت،بل سار فی جمیع مراتب الواقع و الفعلیه.

ص :۳۲۳

و ثانيا:أن رفع الجزئيه،و ان لم يستلزم رفع الأمر النفسى عن الأكثر،إلا أنه يرفع المؤاخذه على الواجب النفسى،من قبل تركه بترك الجزء المشكوك،و لا أثر للعلم الاجمالى بالأمر النفسى،الذى لا أثر له على تقدير تعلقه بالأكثر،و إن لم ينحل برفع أحد طرفيه.

و أما عدم ثبوت وجوب الأقل نفسيا برفع جزئيه المشكوك فلا يضرنا بعد العلم باستحقاق العقاب على ترك الواجب النفسى،بسبب ترك كل واحد من الأجزاء ما عدا المشكوك.

مع أنك قد عرفت سابقا (۱)البرهان على قيام غرض نفسى بالأقل الكاشف-بنحو كشف العله عن معلولها-عن ايجاب نفسى متعلق بالأقل فى هذه الحال فراجع.

و مما ذكرنا يندفع إشكال الأصل المثبت بتقريب آخر،و هو أن الماهيه المتعلقه بها الأمر النفسى إما ملحوظه بنحو اللابشرط القسمى أو بنحو البشرطشىء ،و نفى الثانى لا يثبت كونها متعينه بالتعين اللابشرطى .

و أما دفعه (۲)بأن الاطلاق مقابل للتقييد بتقابل العدم و الملكه،لا بتقابل التضاد،فاطلاق الماهيه عين عدم تقيدها الثابت بحديث الرفع.

فمخدوش:بأن الاطلاق بمعنى اللابشرطيه معنى،و عدم تقيد الماهيه بخصوصيه معنى آخر،فان اللابشرطيه ملاحظه الماهيه بحيث لا تكون مقترنه بخصوصيه،و لا مقترنه بعدمها،فعدم الاقتران بالخصوصيه لازم أعم للماهيه اللابشرط و الماهيه بشرط لا،لا أنه عين لحاظ الماهيه لا بشرط.

نعم بعد الفراغ عن عدم اقتران الماهيه بعدم الخصوصيه ينحصر الأمر

۱- ۱) فى التعليقه ۸۸.

۲- ۲) كما عن المحقق النائينى قده.فوائد الأصول ۱۶۳/۴.

قهرا فى الماهيه اللابشرط ،و هذا غير العينيه.

كما أنه تبين مما ذكرنا:أنه لا-منافاه بين أن يكون تقابل التقييد و عدمه تقابل العدم و الملكه،و أن يكون تقابل الابشرطيه و البشرطلائيه و البشرطشيئيه تقابل التضاد.

هذا إلاّ-أن التمسك بحديث الرفع-حيث إنه مبنى على نفى الجزئيه لا-نفى الوجوب النفسى للأكثر-لمكان التعارض،مع ما عرفت فى كون الجزئيه مجعولا تشريعيا،فلا مناص من الاشكال بناء على عدم الانحلال عقلا.

و غايه ما يمكن أن يقال:إنه لا أثر لتعلق الأمر النفسى بالأقل بحدّه، حتى يعارض به الأمر النفسى بالأكثر،الذى له الأثر من حيث المؤاخذه على تركه بترك الجزء المشكوك.

و تعلق أصل الأمر النفسى بذات الأقل غير معارض بتعلّقه بالأكثر،لأن أصل تعلّقه بذات الأقل معلوم،و إن لم يوجب هذا التعلق انحلال العلم على الفرض.

فما هو النافع فى استحقاق العقاب على ترك الأقل غير معارض بشىء، لعدم المنافاه بين الاستحقاق بترك ذات الأقل و الاستحقاق بترك الجزء الزائد، و ما هو الطرف للعلم الاجمالى الموهم للمعارضه لا أثر له،حتى لا يمكن رفع ما له الأثر،فلا بأس حينئذ بشمول حديث الرفع للأمر النفسى بالأكثر من حيث كونه مشكوكا فى نفسه.

و منه يظهر الجواب عما أشكلناه سابقا على رفع جزئيه الزائد بمعارضته بالتبع،برفع كليه الأقل،فان كليته و كونه تمام المتعلق لا أثر له على ما مر.

١٠٠-قوله(قده):نسبه الاستثناء (١)...الخ.

إن كانت أدله الأجزاء مثبته لجزئيتها واقعا،فحديث الرفع و شبهه ليس

١- ١) كفايه الأصول/٣٦٧.

فی مرتبه الواقع،حتی یکون بمنزله الاستثناء.

و إن کانت مثبته لجزئیتها فعلا،فحدیث الرفع،و ان کان بلحاظ أصل الفعلیه صالحا،لأن یکون بمنزله الاستثناء،إلا أنه مخدوش من وجهین:

أحدهما:عدم تکفل الأدله واقعا للفعلیه البعثیه و الزجریه،بل للإنشاء بداعی جعل الداعی و هو الفعلی من قبل المولی،و صیرورته مصداقا لجعل الداعی بالفعل متقوم بوصوله عقلا،فهو غیر فعلی بقول مطلق،مع قطع النظر عن حدیث الرفع.

و أما رفع الفعلیه من قبل المولی فهو غیر معقول،لأن معناه رفع الواقع، حیث لا واقع عندنا إلاّ الانشاء بداعی جعل الداعی؛لأن الانشاء المحض محال،و الانشاء بداع آخر لا یترقب منه فعلیه الحکم البعثی و الزجری.

و ثانیهما:أن الفعلیه المطلقه لو کانت واقعیه،فبالشک فیها لا یعقل أن یکون محکوما بعدم الفعلیه،لأن احتمال المتناقضین کالقطع بهما فی الاستحاله.

***

ص :٣٢۶

[التنبیه الأول]

اشاره

۱۰۱-قوله(قده):فان الانحلال المتوهم فی الأقل و الأکثر (۱)...الخ.

تقریب الانحلال من وجوه:

أحدها:أن المقید بما هو مقید کما یتوقف وجوده علی وجود القید،کذلک علی وجود ذات المقید،فذات المقید واجبه بقول مطلق،إما بوجوب نفسی أو بوجوب مقدمی.

و الجواب:بالفرق بین مقدمیه ذات المقید و مقدمیه القید،فان الثانی مقدمه خارجیه مباینه لذیها فی الوجود،فیمکن وجوبها المقدمی بخلاف ذات المقید،فانها من علل قوام المقید بما هو مقید،کالاجزاء بالاضافه إلی المرکب، فهی غیر مباینه لذیها فی الوجود،فلا یعقل وجوبها المقدمی مع فرض وجوب المقید المتقوم بها.

فسبقها علیه بالتجوهر فی مقام الماهیه،و سبقها علیه بالطبع فی الوجود لا یجدی إلا فی أصل المقدمیه،لا فیما هو ملاک الوجوب المقدمی.

ثانیها:أن ذات المقید و ان لم یکن لها وجوب غیری مقدمی،إلاـ أنها متعلق الوجوب النفسی،فللوجوب النفسی تعلق بها و بتقیدها،کالمرکب من الأجزاء المستقله بالوجود فی الخارج.

بیانه:أن ذات المقید لها وجود حقیقی استقلالی فی الخارج،و لتقیدها وجود انتزاعی،و لا جهه وحده لهما إلا اللحاظ؛بداهه أن الماهیات فی حدود ذواتها

۱- ۱) کفایه الاصول/۳۶۷.

متباینات،و لا یعقل أن تکون ماهیه من الماهیات جهه جامعه لماهیتین متباینتین.

فالجامع الذی به یتّحد الماهیات بعضها مع بعض،لیس إلا لحاظها أو وجودها الخارجی،و به یستدل علی أصاله الوجود و اعتباریه الماهیه.

و کما أن الجمع فی اللحاظ فی المرکب الاعتباری المؤتلف من أجزاء مستقله بالوجود،لا ینافی انبساط الأمر علی الأجزاء،فلکل منها حظ من الوجوب المتعلق بها.

کذلک وحده ذات المقید و التقید فی اللحاظ-حیث لا جهه وحده لهما سواه-لا تأبی انبساط الوجوب علیهما،و کون کل واحد منهما متعلق الوجوب، و لو بتعلق واحد،کالاجزاء فی المرکب.

و الجواب:أن نحوی وجود ذات المقید و وجود التقید،و إن کانا متغایرین، و الجامع الموحد لهما هو اللحاظ،إلاّ أن التقید:ربما یلاحظ علی وجه المعنی الاسمی،فلا محاله یکون فی عرض ذات المقید،فیوجب انبساط الأمر علی ذات المقید و التقید.

و ربما یلاحظ علی وجه المعنی الحرفی،و هو ملاحظه المقید بما هو مقید بحیث یکون التقید ملحوظا آلیا،فیتعلق الأمر بالحصه الخاصه.

فبمقتضی هذه الملاحظه یکون الملحوظ خاصا،لا أن الملحوظ معنیان مجموعان فی اللحاظ،و حینئذ فلا معنی لانبساط الأمر علی جزءین.

ثالثها:أن المطلق عین المقید فی الوجود،فالوجوب المضاف الی المقید مضاف إلی المطلق،فالمطلق إما له وجوب مضاف إلیه بنفسه،أو وجوب مضاف الیه من حیث إنه عین المقید.

و الجواب:أن عینیه المطلق للمقید لا أصل لها،لا ماهیه و لا وجودا،إذ الحصه الموجوده لیست عین الوجود،بل متحده به اتحاد اللامتحصل مع المتحصل،فالجامع بین الحصص أولی بأن لا یکون عین الوجود.

كما أن تباين الحصه مع الجامع ماهيه و مفهوما معلوم،لا يحمل أحدهما على الآخر بالحمل الذاتى الذى هو مناط العينيه من حيث الذات.

بل حيث إن الحصه متحده مع الوجود،و الجامع ينطبق على كل حصه من حصصه بلحاظ الوجود،فالوجود المضاف إلى الحصه بالذات مضاف إلى الجامع بالعرض،فيكون الحصه واسطه فى العروض.

و إذا عرفت نحو وجود الجامع،تعرف نحو وجوبه أيضا،فان حكم أحد المتحدين بالذات ينسب إلى الآخر بالعرض،سواء كان المحمول هو الوجود أو الوجوب أو غيرهما.

و عليه،فلا علم بوجوب الجامع إلا بالمعنى الأعم من ما بالذات و ما بالعرض،فيما إذا كان هناك ما بالذات و هو المقيد،فان الجامع إما هو واجب بالذات إذا كان المطلق واجبا،و إما واجب بالعرض إذا كان المقيد بما هو واجبا.

و أما فى غير هذه الحصه،فليس إلا احتمال الوجوب للجامع بالذات،دون احتمال الوجوب بالعرض،حتى يكون الوجوب بالمعنى الأعم معلوما.

و بالجمله لا وجه لدعوى أن وجوب الجامع معلوم لكنه لا يفيد فى مقام إحراز الامتثال.

بل الصحيح:أن المعلوم من وجوب الجامع نحو وجوب لا ينطبق إلا على المقيد.

هذا كله فى دفع ما يتوهم فى مقام الانحلال و البراءه العقليه من الشرطيه.

و التحقيق:أن كل خصوصيه ليست شرطا فى قبال الجزء،بل كما مر (1)مرارا أن ذات ما يفى بالغرض هو المقتضى بسيطا كان أو مركبا،غايه الأمر أنه إذا كان مركبا كان ما يأتلف منه المركب كل واحد منه موصوفا بأنه بعض ما يفى

١- ١) منها ما ذكره فى مبحث الصحيح و الاعم،نهايه الدرايه ١:التعليقه ٧١.و منها فى مبحث التعبدى و التوصلى،التعليقه ١٧۴.

بالغرض،أو بعض المطلوب بلحاظ مقام جعل الطلب.

ثم إن المقتضى أو أجزاءه:ربما يكون أمرا خاصا،فالخاص هو المقتضى لا انه خصوصيه وارده على المقتضى (1)أو يكون الجزء أمرا خاصا،فيكون الخاص بعض ما يفى بالغرض،لا أن الخصوصيه وارده على الجزء المفروغ عن جزئيته.

فمثل هذه الخصوصيه مقوم الجزء،و لا يستحق إطلاق الشرط المقابل للجزء عليها.

و ربما تكون الخصوصيه دخيله فى فعليه تأثير المقتضى البسيط أو المركب، و مثلها تسمى بالشرط،لأن الشرط حقيقه إما من مصححات فاعليه الفاعل أو من متممات قابليه القابل،فلا محاله له دخل إما فى طرف المؤثر أو فى طرف المتأثر، و التقيد الخطابى على طبق التقيد الواقعى،فالاناطه ليست جزافيه.

إذا عرفت اختلاف الخصوصيات بحسب المقامات،فاعلم أن التقيد المقوم للجزء مقوم للمطلوب بالطلب النفسى المنبسط عليه،و حاله ما عرفت مفصلا.

و أما التقيد الذى له دخل فى فعليه التأثير،فغير مطلوب بعين الطلب النفسى،بداهه أن الغرض لا يدعو إلا إلى ما يقوم به،و ما يفى به،و أما ما له دخل فى ترتب الغرض على ما يقوم به،فهو مراد بإراده منبعثه عن إراده متعلقه بنفس المقتضى المنبعثه عن الغرض القائم به،فمثل هذه الخصوصيه مطلوب بطلب مقدمى منبعث عن طلب نفسى.

فمرجع الشك فى الشرطيه الحقيقيه إلى الشك فى طلب غيرى مستقل، منبعث عن طلب نفسى،و الانحلال فيه ليس فيه مجال الاشكال.

۱- ۱) الصحيح:لا أن الخصوصيه وارده على المقتضى،بقرينه قوله فيما بعد:لا أن الخصوصيه وارده على الجزء.

فان قلت:هذا فی القید الذی له وجود استقلالی یمکن تعلق الطلب الغیری به،و أما القید الذی لیس له استقلال فی الوجود،کقید الایمان فی الرقبه، فلا یعقل أن یکون مطلوبا بطلب غیری.

قلت:بعد فرض شرطیته واقعا و عدم دخله فی اقتضاء الغرض،بل فی وجود الغرض من المقید المقتضی له،فلا محاله لا یعقل أن یکون مطلوبا بعین الطلب النفسی،بل الواجب المفروغ عن وجوبه متقید به.

و حینئذ فلا شک فی أن عتق الرقبه واجب نفسی علی أی تقدیر،و إنما الشک فی تقید الواجب النفسی بقید و عدمه،فلیس متعلق الوجوب النفسی دائرا بین المقید و غیره،فلا ریب حینئذ فی الانحلال.

و من جمیع ما ذکرنا تبین أن الشک فی جزئیه شیء بذاته مورد الانحلال للعلم بانبساط الأمر علی سائر الأجزاء و الشک فی انبساطه علی الزائد.

و کذلک الشک فی شرطیه شیء حقیقه مورد الانحلال،للعلم بوجوب ذات المشروط،و الشک فی انبعاث وجوب آخر من وجوبه بالاضافه إلی الشرط أو تقید الواجب المعلوم به.

و أما إذا دار الأمر بین جزئیه شیء بذاته أو بما له من الخصوصیه فلا انحلال أصلا،لعدم العلم تفصیلا بجزئیه ذات الشیء کما عرفت تفصیلا،و کذا لو کانت الخصوصیه مقومه للمرکب أو للبسیط.

۱۰۲-قوله(قده):لدلاله مثل حدیث الرفع علی عدم شرطیه (۱)...الخ.

قد عرفت حال رفع الأمر المجعول بالتبع من غیر فرق بین الجزئیه و الشرطیه.

ص :۳۳۱

۱- ۱) کفایه الأصول۳۶۷/.

إلاـ أنه بناء على صحه الرفع لا فرق بين التقيد الراجع إلى الشرطيه الحقيقيه و التقيد الراجع إلى كونه مقوّما للمقتضى أو كونه مقوّما للجزء،فان التقيد فى مرحله الطلب مجعول بجعل الطلب على أى حال.

لكنه بينهما فرق من حيث كون ذات المشروط بعد نفى الشرطيه معلوم الوجوب،بل قد عرفت أنه لاـ حاجه فيه إلى نفى الشرطيه،لكفايه نفى الحكم التكليفى المقدمى عقلا و شرعا،بخلاف نفى تقيد الجزء المقوم لجزئيته،فان الأمر لم يتعلق بذاته على أى حال حتى يفيد فى الخروج عن عهدته بعد نفى الخصوصيه الجعليه.

۱۰۳-قوله(قده):و ليس كذلك خصوصيه الخاص (۱)...الخ.

لاـ يخفى عليك أن المركب من جزءين حقيقيين كالجنس و الفصل،تاره يلاحظ جزءاه على ما هما عليه من الجزئيه،و أخرى يلاحظ أحدهما متقيدا بالآخر،و بالاعتبار الأول يتوهم انبساط الأمر على الجميع،فيكون حاله حال الشك فى الجزئيه،و بالاعتبار الثانى يتوهم الاطلاق و التقييد،فيجرى البراءه عن القيد،و كلا التوهمين فاسد.

أما الأول:فلاـن مورد الانبساط ما إذا كان كل من الجزءين مستقلا فى التحصّل،لينبعث من الأمر به استقلالا أو انبساطا إراده مخرجه له من العدم إلى الوجود،و الجنس و الفصل متحدان،إذ نسبه واحد إلى الآخر نسبه القوه إلى الفعل،فلا يعقل انبساط الأمر عليهما،كما لا يعقل تعلقه استقلالا بكل منهما.

و أما الثانى:فمبنى الانحلال:إمّا أنّ الجامع متيقن الوجوب،و المقيّد مشكوك.

فهو أولا:غير صحيح كما قدمناه (۲).

ص: ۳۳۲

۱- ۱) كفايه الأصول/۳۶۷.

۲- ۲) فى التعليقه ۱۰۱.

و ثانیا:غیر مجد هنا،لأن الجامع هناک من حیث إنه نوع تام متحصل الماهیه و الهویه أمکن تعلق الوجوب به،و اما ما نحن فیه فان الجنس لا تعیّن له من حیث الماهیه إلا بفصله،و لا تحصّل له من حیث الهویه إلا به،فلا یعقل تعلق الوجوب به.

و إمّا أن القید واجب بوجوب آخر،غیر وجوب ذات المقید،فلا محاله یئول الأمر إلی الشک فی تکلیف زائد.

و ما نحن فیه لا یجری فیه هذا البیان،لا من حیث ذات المقید،و لا من حیث نفس القید.و الوجه واضح مما سمعت آنفا.

بل لا یجری فیه الانحلال الذی وجهناه فی القید الغیر المستقل فی الوجود،کوصف الایمان فی الرقبه،و ذلک لأن ذات المقید القائم به (۱)الغرض النفسی هناک قابل (۲)للوجوب،فیشک فی تقید الواجب النفسی به،بخلاف ما نحن فیه،فان ذات المقید لا تعین له (۳)و لا تحصل له،حتی یقوم به غرض نفسی لیجب بوجوب نفسی فتدبر جیدا.

و أما ما فی المتن من أن الخصوصیه انتزاعیه من ذات الخاص،فمرجعه الی أنها لیست جعلیه کخصوصیه الاقتران بالطهاره حتی یمکن نفیها بأدله البراءه،فلیس هناک شرطیه جعلیه قابله للرفع.

و هو و إن کان صحیحا إلا أنه لا تصل النوبه إلیه مع استحاله تعلق الوجوب بذات الخاص علی أی تقدیر.

۱- ۱) و الصحیح:بها.

۲- ۲) و الصحیح:قابله.

۳- ۳) و الصحیح:لها،و کذا الأمر فی الضمائر الآتیه و الفعلین،فان الصحیح فیها التأنیث.

[التنبيه الثانی]

اشاره

۱۰۴-قوله(قده):فلو لا مثل حدیث الرفع مطلقا (۱)...الخ.

أما إذا نسی الجزئیه فواضح؛لأن الجزئیه المنسیه حکم شرعی وضعی تبعی،فهو مرفوع.

و أما إذا نسی ذات الجزء،فتاره یقال:إن الجزئیه منسیّه بتبع نسیان ذات الجزء فهی مرفوعه،و أخری إن رفع ذات الجزء برفع حکمه و هی الجزئیه.

و أما دعوی أن رفع الجزئیه برفع منشأ انتزاعها،و هو الأمر بالکل،و مع رفع منشأ الانتزاع لا أمر بما عدا المنسی.

فمندفعه:بأن عنوان الجزء منتزع من ذات الجزء،فمبدأ العنوان و هی الجزئیه،قائمه به بقیام انتزاعی،و الأمر مصحح الانتزاع،و له دخل فی منشئیّته للانتزاع.

و من الواضح:أن مصحح انتزاع الجزئیه من ذات الجزء تعلقه بذات الجزء فی ضمن تعلقه بالمجموع.

فتعلق الأمر بالمجموع مصحح انتزاع الکلیه من التمام،و مصحح انتزاع الجزء أحد تعلقاته التحلیلیه و انبساطه علی ذات الجزء.

فالشک فی الجزئیه شک فی ذلک التعلق التحلیلی و انبساط الأمر،فالمرفوع هو ذلک التعلق التحلیلی،لا الأمر بالکل.

فیبقی الأمر بسائر تعلقاته و اقتضاءاته علی حاله،و لو عبر عن ذلک برفع الأمر بالکل،فالمراد رفع الأمر بالکل بما هو کل،لا رفع الأمر بذاته و بکلیته.

و لعله الوجه فی دعوی أن المفهوم عرفا من رفع الجزئیه رفع خصوصها مع

۱- ۱) کفایه الأصول/۳۶۸.

بقاء الأمر بالباقی،أو دعوی أن نسبه حدیث الرفع إلی أدله الاجزاء نسبه الاستثناء،و إلا فهو لیس فی مرتبه الأدله المتکفله للاحکام الواقعیه،حتی یکون بمنزله الاستثناء منها.فتدبر.

و أما بناء علی عدم إمکان اختصاص الناسی بالأمر بما عدا المنسی،کما عن الشیخ المحقق الأنصاری(قدس سره)علی ما سیأتی (۱)-إن شاء اللّه تعالی- بیانه،و بیان دفعه،فربما یقال:إنه لو کان محالا،لما أمکن تخصیص الناسی بالأمر بما عدا المنسی،فان حدیث الرفع لا یوجب انقلاب المحال ممکنا:

و یمکن دفعه:بأن إشکال الاستحاله إنما یلزم من تنویع المکلف إلی الملتفت و الناسی،فیختص الناسی بحسب الدلیل الاجتهادی بالأمر بما عدا المنسی،فیلزم المحال الآتی.

و لزوم التنویع بملاحظه أن عنوان المکلف لیس مأمورا بتمام الاجزاء، و إلا لزم اجتماع أمرین و بعثین علی الناسی،أحدهما بعنوان عام،و الآخر بعنوان خاص.

و هذا بخلاف ما إذا قلنا:بأن المکلف بعنوانه مأمور بتمام الأجزاء واقعا، و النسیان کالجهل مانع شرعا من فعلیه الأمر بالاضافه إلی الجزء المجهول،أو الجزء المنسی،و لا مانع من اجتماع الأمر الواقعی بالاضافه إلی المکلف بالتمام، مع الأمر الفعلی بما عدا المنسی لنسیانه.

و فیه:أن کیفیه التمسک بحدیث الرفع مختلفه،فتاره یقال:إن جزئیه الأمر المنسی مجهوله،فهی مرفوعه من حیث الجهل بها لا من حیث نسیانها،بحیث لو لم یکن النسیان احد التسعه لصحّ رفعها برفع الجهل بها،فالایراد وارد،لأن معنی الشک فی جزئیتها احتمال تعلق الأمر بالکل و احتمال تعلق الأمر بما عدا المنسی،و المفروض أنه محال،فکیف یجامع الاحتمال؟

۱- ۱) فی التعلیقه الآتیه.

و أخرى يقال:إن المنسى و إن كان جزء واقعا إلا أن النسيان مانع عن فعليه الجزئيه فالمأتى موافق للمأمور به الفعلى،فهو حينئذ لا يستلزم احتمال المحال.

نعم لاـ مجال للتمسک بحديث الرفع على التقديرين إلا مع استيعاب النسيان فى تمام الوقت،لأن طبيعى الصلاه المشتمله على الجزء المنسى انما يجب مطلق وجوده بين مبدأ الوقت و منتهاه،و مطلق وجود الجزء لا يكون منسيا إلا باستيعاب النسيان فى تمام الوقت.

و أما المنع (۱)عن التمسک حتى مع الاستيعاب،نظرا إلى أن ترک الجزء ليس موضوعا لحكم حتى يرتفع فى عالم التشريع،فهو عجيب،لأـن الجزئيه المجعوله حكم ذات الجزء،و الجزء حيث إنه منسى فترک لاـ أن الترک منسى،فرفع الجزئيه التى هى حكم ذات الجزء المنسى،فتدبر.

۱۰۵-قوله(قده):كذلک يمكن تخصيصها بهذا الحال (۲)...الخ.

بيان الإشكال:أن الأدله المتكفله للجزئيه،مع عدم إطلاقها لحال النسيان بحسب مقام الاثبات،إذا شک فى جزئيه شىء من تلک الأجزاء فى حال النسيان،فمقتضى البرهان كونه جزء فى تلک الحال،كما فى حال الالتفات،لأن تخصيص الناسى واقعا بما عدا الجزء المنسى يوجب تنويع المكلف إلى الملتفت المأمور بتمام الأجزاء،و الناسى المأمور بما عدا المنسى.

و مع التنويع و تخصيص الناسى،لا يكون الحكم المرتب على عنوانه فعليا إلا بفعليه ذلک العنوان،و لا يكون ذلک العنوان فعليا موجبا لتوجيه التكليف فعليا إلا بالالتفات إلى العنوان،و الالتفات إلى النسيان موجب لارتفاعه الموجب لارتفاع حكمه.

۱- ۱) كما عن المحقق النائينى قده.أجود التقريرات ۱۷۵/۲.

۲- ۲) كفايه الأصول۳۶۸/.

فهذا البعث المختص بعنوان الناسى محال على أىّ حال،إذ بوجوده الواقعى المنوط بالنسيان واقعا لا باعثيه له،و ليس الغرض من التكليف إلا بعث المكلف و حمله على الفعل،و بوجوده الواصل بوصول موضوعه،يلزم من فرض وجوده عدمه،لما عرفت.

و أما لزوم التنويع المتفرع عليه هذا المحال،فلأنه لو اختص الناسى بحكم،مع عموم عنوان التكليف بالتمام،يلزم منه توجه بعثين نحو الناسى:

أحدهما بعنوان خاص،و هو عنوان الناسى،و الآخر بعنوان عام،و هو عنوان المكلف،بخلاف ما إذا اختص التكليف بالتام بعنوان الملتفت.

و منه تعرف أنه لو لم يؤخذ عنوان الناسى فى التكليف بما عدا المنسى،بل أخذ عنوان المكلف يلزم توجه بعثين أيضا إلى الناسى،لأنه كالملتفت فى توجه التكليف بالتام إليه،لعدم خصوصيه فى عنوانه،توجب١عدم توجهه إليه.

و حيث إن النسيان علّه لتوجه تكليف آخر بما عدا المنسى،فلا محاله يكون مكلفا بذاته بتكليف آخر.

نعم الملتفت لعدم العله الموجبه لتوجه تكليف آخر إليه،ليس له إلا التكليف بالتمام.

و عليه فنقول:إن الناسى إما لا تكليف له أصلا،أو له التكليف بما عدا المنسى،أو له التكليف بالتمام،و الأول خلاف الاجماع و الضروره؛اذ محل الكلام هو التكليف بالمنسى واقعا،لا التكليف مطلقا،و لو بما عداه،و الثانى يلزم منه المحال،بالتقريب المتقدم،و الثالث-هو المطلوب.

غايه الأمر أنه فى حال الغفله و النسيان لا يؤاخذ بترك التام،إلا أنه بعد الالتفات يجب عليه إتيان ما هو مكلف به واقعا.

هذه غایه تقریب (۱)ما سلکه شیخنا العلامه الأنصاری(قدس سره)فی عموم الجزئیه لحال النسیان.

و اجیب عنه بوجوه:

أحدها:أن یکون المکلف بعنوانه مأمورا بما عدا الجزء المنسی،و یکون مطلقا من حیث فعل ذلک الجزء و ترکه،ثم یقید ذلک الاطلاق فی حق الملتفت باتیان ذلک الجزء،فالملتفت عنوان المکلف بذلک الجزء،و ما أتی به الناسی مطابق لأمره الواقعی،من دون لزوم التکلیف بما عدا المنسی،بما هو معنون بعنوان الناسی.

و فیه أنه خلاف ما وصل إلینا من أدله الاجزاء و دلیل المرکب،حیث إنه أمر فیها بالتمام بعنوان ذاته،لا أنه أمر المکلف بما عدا المنسی مطلقا.

مضافا إلی أنه لا تعین للمنسی،حتی یؤمر بما عداه مطلقا و به مقیدا بالالتفات،فلا بد من الالتزام بتعدد البعث بعدد ما یتصور من أنحاء نسیان الجزء إطلاقا و تقییدا.

ثانیها:أن یختص الناسی بما عدا المنسی،لا بعنوان النسیان حتی یلزم المحال،بل بعنوان واقعی یلازمه،کأن یقول:من کثرت رطوبه مزاجه فهو مکلف بالتکبیره و القراءه و غیرها،مع عدم عدّ ذکر الرکوع مثلا فی عدادها،فالمأتی به فی حال النسیان مطابق للمأمور به فی حقه،من دون لزوم الانقلاب فی النسیان، حیث لم یؤخذ عنوانا للمکلف،بل أخذ ملازمه الذی لا یوجب الالتفات إلیه انقلابا.و لا بد من أخذ عنوان الملتفت أو ما یلازمه فی التکلیف بالتمام،و إلاّ لکان متوجها إلی الناسی أیضا،فیلزم منه اجتماع البعثین بالاضافه إلیه.

۱- ۱) فرائد الأصول المحشی ۱۳۲/۲ و ۱۳۳ و ۱۳۴.

و فيه أيضا عدم تعين المنسى حتى يؤمر بما عداه بعنوان ملازم.

مضافا إلى أن وجود ذلك العنوان الملازم للنسيان عموما أو فى خصوص الصلاه،مع أنه أمر وهميّ لا يكون الحكم عليه فعليّا إلا بوصوله،و لم يصل إلى أحد من المكلفين مثل هذا العنوان.

و مع فرض وصوله لا بد أن لا يكون ملازمته عند الناسى معلومه،و إلا فيلازم الالتفات إلى النسيان،فيعود المحذور المتقدم.

ثالثها:الالتزام بعدم تكليف الناسى،و لو بما عدا المنسى واقعا،مع كون اتيان ما عدا المنسى ذا مصلحه ملزمه فى حقه،لئلا يلزم خلاف الاجماع و الضروره.

و إنما لم يؤمر بما عدا المنسى،لأن الانشاء بداعى جعل الداعى ليس إلا لبعث المكلف و حمله على المطلوب منه واقعا،و حيث إن الغافل غافل عن غفلته، فيرى توجه التكليف إليه،لاعتقاده أن ما التفت إليه من الاجزاء هو تمام المطلوب منه.

فمع وجود ما يحركه بحسب اعتقاده لا مجال لتحريكه نحو ما عدا المنسى،و حيث إن الفعل ذا مصلحه ملزمه فى حقه و محبوب منه واقعا،فيصدر الفعل منه قريبا.

و لا بد فى هذا الوجه أيضا من تقييد الأمر بالتمام بالملتفت،و إلا لو كان بعنوان المكلف لعم الناسى واقعا،فيجب عليه التمام بعد زوال غفلته.

غايه الأمر أن الناسى يرى نفسه ملتفتا إلى التمام،كسائر المكلفين لغفلته عن غفلته.

و لم يتعرض شيخنا العلامه الاستاذ(قدس سره)لهذا الجواب فى الكتاب مع تعرضه له ايضا فى تعليقته (١)الانيقه على رساله البراءه.

١- ١) التعليقه على فرائد الأصول١٥٨/.

و لعله لأجل أن ما اعتقـده من الأمر و تحرك على طبقه لم يكن فى حقه،فلا إطاعه حقيقه للأمر حيث لا أمر.و أما محبوبيته واقعا فكفى بها مقربه له،لكنه ما أتى بالفعل بداعى محبوبيته.

فما يصلح للدعوه المقربه ما دعاه،و ما دعاه لا واقعيه له حتى يضاف الفعل إلى المولى بسبب الداعى من قبله.

و الأمر و إن كان بوجوده العلمى داعيا،و هو غير متقوم بوجوده العينى، لكنا قـد بينا (١)سابقـا أن كون الفعل إطاعه لأمر المولى حقيقه بوجوده الواقعى، باعتبـار أن الأمر بوجوده العلمى صوره شخصه،فينسب الى الصوره بالـذات و إلى مطابقها بالعرض،و إذا لم يكن لها مطابق،فلا أمر من المولى حقيقه،حتى يكون الفعل إطاعه حقيقيه بل انقيادا،و هو حسن عقلا لا عباده شرعا.

هذا.إلاّ إذا فرض ترتب المصلحه على العمل المأتى به و لو بعنوان الانقياد،و هو كلام آخر.

و حيث عرفت عدم خلو الأجوبه المذكوره عن المحذور.

فـاعلم:أنه يمكن أن يقال فى دفع إشكال الاستحاله بنحو لا ينافى ما وصل إلينا من الأدله:إن ما عـدا الأجزاء الاركانيه يمكن أن يكون متقيـدا بالالتفات إليه،بأن يكون الـدخيل فى الغرض الجزء الـذى التفت إليه المكلف بطبعه،لا الجزء عن التفات،كالصـلاه عن طهاره حتى يجب تحصيله بقيده.

بل القيـد سنخ قيّد بوجوده بطبعه و من باب الاتفاق،أو يكون الجزء بذاته دخيلا فى الغرض،لكنه لا مصلحه فى الالزام به،إلا إذا التفت إليه،و على أى حال فلا جزئيه إلا لذات الجزء الملتفت إليه.

فالتكليف بنحو القضيه الحقيقيه متعلق بالمكلف بالاضافه إلى كل جزء من الأجزاء المعلومه بالأدله مع الالتفات إليه.

١- ١) فى التعليقه ٥١.

فمن التفت إلی الجمیع فهو مأمور واقعا بالجمیع.

و من التفت إلی البعض فهو واقعا مأمور بالبعض.

و لیس فی أخذ الالتفات الی ذات الجزء محذور أخذ النسیان،کما لا یلزم منه سائر المحاذیر الوارده علی سائر الأجوبه.

و مع معقولیه هذا الاحتمال لا قطع بالأمر الواقعی بالتمام بالاضافه إلی الناسی،حتی یکون الشک فیه راجعا إلی سقوطه بإتیان ما عدا المنسی لحصول ملاکه به.

بل شک فی أصل تعلق التکلیف به مع عدم الالتفات إلیه.

هذا کله بالنظر إلی مقام الثبوت،و إمکان الأمر بما عدا المنسی.

و أما بالنظر إلی مقام الاثبات:

فربما یقال (۱):بأن إطلاق دلیل الواجب من حیث قطعات الزمان و منها زمان النسیان،معارض باطلاق دلیل الجزئیه،و الترجیح للثانی.

بیانه:أن مقتضی إطلاق دلیل الواجب لزمان النسیان هو أن الأمر بالصلاه موجود حتی فی زمان النسیان،و حیث إن الأمر بالمرکب من المنسی و غیره غیر معقول،لعدم القدره علی ایجاد المنسی.فلا محاله یکون الأمر متعلقا بما عدا المنسی.

و مقتضی إطلاق دلیل الجزئیه الوضعیه لحال النسیان کون المنسی جزء للصلاه حتی حال النسیان.

و حیث إن عدم القدره علی الجزء موجب لعدم القدره علی المرکب فلا أمر بالمرکب،و لا دلیل علی أمر آخر بما عدا ذلک الجزء،فاطلاق دلیل الجزئیه لا مانع منه.

۱- ۱) القائل هو المحقق النائینی قده.أجود التقریرات ۳۰۵/۲.

و فیه:أن الجزئیه تاره:تلاحظ بالاضافه إلی الوفاء بالغرض،و هی من الأمور الواقعیه التی لا مدخل للعلم و الجهل و الذکر و النسیان فیها.

و أخری:تلاحظ بالاضافه إلی مرحله الطلب و کون الشیء بعض المطلوب،و هذه حالها حال الأمر بالمرکب،لأن مصحح انتزاعها هو الأمر بالمرکب،فاذا لم یعقل الأمر بالمرکب من المنسی و غیره،لم یعقل جزئیه المنسی بالجزئیه الوضعیه الجعلیه التی بیانها وظیفه الشارع.

و حیث إن ظاهر الارشاد الی الجزئیه هی الجزئیه شرعا لا واقعا،فانه أجنبی عن الشارع بما هو شارع و جاعل للاحکام،فلا محاله یکون حاله حال الأمر النفسی التحلیلی المتعلق بالجزء من حیث اختصاصه بغیر صوره النسیان و عدم القدره.

و مما ذکرنا یتبین:أنه لا فرق بین أن یکون لسان دلیل الجزء لسان التکلیف أو لسان الوضع،و لا فرق بین أن یکون دلیل التکلیف بالجزء متکفلا للتکلیف الحقیقی الذی هو انحلال الأمر المنبسط علی الاجزاء،أو کان إرشادا إلی الجزئیه الوضعیه المعدوده من أحکام الوضع،فاما أن لا یعقل الکل أو یعقل الکل بلا فرق بین الاقسام المزبوره.

و عن الشیخ الأعظم(قدس سره)فی رساله (1)البراءه الفرق بین ما إذا کانت المانعیه مسببه عن التکلیف النفسی،کالنهی عن لبس الحریر،و ما إذا کان التکلیف مسببا عن المانعیه،فان المانعیه علی الأول مختصه بحال القدره دون الثانی.

و عن بعض (2)الأعلام تقریبه،بأن الوجوب و الحرمه متضادان،فعدم

۱- ۱) فرائد الأصول المحشی ۲:۱۳۳.

۲- ۲) و هو المحقق النائینی قده.فوائد الأصول ۴-۶/۲۴۵.أجود التقریرات ۳۰۶/۲.

الوجوب متوقف على وجود الحرمه،و مع عدمها لا مانع من الأمر،فجعل المسأله متوقفه على توقف عدم أحد الضدين على الآخر.

فاورد عليه بعدم التوقف،و أن عدم الأمر و وجود النهى ملزومان لثالث، و هى المبغوضيه الناشئه عن المفسده،و عدم أحد الملزومين لخصوصيه لا يوجب ارتفاع الملزوم الآخر مع بقاء علته واقعا.

و فيه مواقع للنظر:

منها:دعوى ابتناء كلام الشيخ الأعظم(قدس سره)على القول بالمقدميه فى مسأله الضد،مع أن مسلكه(قدس سره)و مسلك جل المحققين عدم المقدميه.

و منها:كونهما ملزومين لثالث و هى المبغوضيه،مع أن عدم الأمر بعدم المصلحه أو بعدم صلاحيتها للتأثير لأقوائيه المفسده،فعله عدم الأمر عدم عله وجوده لا عله وجود ضده،كما هو واضح.

و منها:أن المفسده الواقعيه و إن كانت لا تتغير بالقدره و عدمها،إلا أن تأثيرها فى المبغوضيه الفعليه المؤثره فى الزجر الجدى منوط بها،فمع عدم القدره حيث لا مبغوضيه فعليه فلا نهى فعلا،فلا مزاحم لتأثير المصلحه الموجوده فى وجود الأمر،كما اوضحناه فى مسأله (1)اجتماع الأمر و النهى،و هذا هو الوجه فيما افاده الشيخ(قدس سره)،لا مسأله المقدميه.

نعم الكلام فى الشق الآخر و هو انبعاث النهى عن المانعيه علم حاله مما قدمناه.

هذا تمام الكلام فى نسيان ذات الجزء.

و أما نسيان الجزئيه ابتداء،فهو كالجهل بالحكم،لا يعقل أن يؤخذ فى موضوع ذلك الحكم،للزوم الدور على المشهور،و الخلف على التحقيق.

١- ١) نهايه الدرايه ٢:التعليقه ۶٠.

و قد مر مرارا (۱)أن مقتضی النظر الدقیق عدم ورود ما تقدم من المحذور.

و ربما یوجه (۲)ذلک بالالتزام بأمرین:

أحدهما:أمر عام بعنوان المکلف توطئه و تمهیدا لأمر آخر.

ثانیهما:تقیید ذلک الأمر بما إذا التفت المکلف إلی جزئیته بمقتضی الأمر الأول،فیکون ما أتی به الناسی مطابقا لذلک الأمر العام،بعد تقییده بما لا جزئیه له إلا فی حق الملتفت.

و فیه أن الأمر الأول:إن کان بداع البعث و التحریک الذی هو الحکم الحقیقی المقتضی للامتثال،فلا محاله یکون منبعثا عن المصلحه القائمه بذوات الأجزاء فی حق المکلف بعنوانه،فکیف یقید بالالتفات إلی جزئیه بعض أجزائه فی حق الملتفت الی جزئیته؟

و إن کان لابداع البعث الحقیقی،فهو غیر منبعث عن مصلحه الفعل، و لا هو مناط الامتثال،لیکون موافقته امتثالا من الناسی؛فإن الانشاء بداع التوطئه بنفسه مقدمه لأمر آخر،لا یطلب منه إلّا التوطئه لفعل الأمر،من دون مساس له ببعث المأمور.

و یمکن أن یقال:إن الأمر الأول بداع البعث حقیقه،و هو منبعث عن مصلحه الفعل المرکب من الأجزاء،من دون دخل للالتفات بکون الفعل ذا مصلحه،بل الالتفات إلی الجزئیه بهذا البعث دخیل فی ترتب المصلحه علی الفعل،لا فی اقتضائه لها،غایه الأمر:أن القید سنخ قید لا یجب تحصیله کما مر (۳)نظیره سابقا،فیشک حینئذ فی شمول ذلک البعث العام بالاضافه إلی المنسی فی حق الناسی،فتدبر.

۱- ۱) منها فی مبحث حجیه القطع التعلیقه ۲۷.

۲- ۲) هذا التوجیه موجود فی الکفایه۳۶۸/،و فی التعلیقه علی الفرائد۱۵۷/-۱۵۸.

۳- ۳) فی هذه التعلیقه.

[التنبيه الثالث]

اشاره

۱۰۶-قوله(قده):حال زياده الجزء اذا شك فى اعتبار عدمها (۱)...الخ.

تحقيق المقام فى تحقق الزياده-بحيث لو اعتبر عدمها فى المركب كان من باب اعتبار عدم المانع،لا بحيث يرجع إلى نقص الجزء-يتوقف على بيان اعتبارات الجزء فنقول:

تاره:يلاحظ الجزء بشرط لا-فيعتبر الركوع الغير الملحوق بمثله جزء فى الصلاه،فمع لحوق الركوع بمثله لم يتحقق ما هو جزء الصلاه،فلا موقع لاعتبار عدمه فى الصلاه من باب اعتبار عدم المانع،بل اعتبر عدمه باعتبار نفس الجزء،فهو و إن كان زياده فى الصلاه بنحو من الاعتبار،لكن مثل هذه الزياده لا حكم لها بما هى زياده،لما عرفت.

و أخرى:يلاحظ الجزء لا بشرط،بمعنى أخذ طبيعه الجزء بنحو تصدق على الواحد و المتعدد و القليل و الكثير،فيكون من موارد التخيير بين الأقل و الأكثر،فلا يتحقق موضوع الزياده أصلا،كما لا يلزم منه النقص رأسا،فيخرج عن محل الكلام أيضا.

و ثالثه:أخذ الجزء لا بشرط،بمعنى اللابشرط القسمى-أى لا مقترنا بلحوق مثله و لا مقترنا بعدمه-فاللاحق لا دخيل فى الجزء و لا مانع عن تحققه، و إلا فمصداق طبيعه الجزء المأخوذ فى الصلاه أول ركوع مثلا يتحقق منه.

و ليكن مراد من يقول باعتبار الجزء لا بشرط هذا المعنى،لا اللابشرط

ص: ۳۴۵

۱- ۱) كفايه الأصول/۳۶۸.

المقسـمی؛لأن اللابشرط المقسمی کما مر (۱)مرارا هو اللابشـرط من حیث تعینـاته الثلاثه،و هی بشرط الشـیء و بشـرط لا و لا بشرط،لا اللابشرط من حیثیه أخری غیر تلک الحیثیات.

و أمـا لحـاظ الجزء بـذاته مع قطع النظر عن جمیع الاعتبـارات،فهو لحـاظه بنحو المـاهیه المهمله،و الماهیه من حیث هی،و قـد مرّ (۲)مرارا أنه لا یصح الحکم علیها إلا بذاتها و ذاتیاتها،لقصر النظر علی ذاتها.

فما عن بعض (۳)أجلاء تلامذه شیخنا العلامه الأنصاری(قدس سرهما) أن محل الکلام هو هذا القسم الأخیر غیر صحیح،کما أن إراده اللابشرط المقسمی أیضا غیر صحیحه کما عرفت،بل الصحیح ملاحظه الجزء علی الوجه الثالث.

و من الواضـح أنه لا-منافـاه بین عـدم کون اللا-حق ضـائرا بالمـأتی به أوّلا، من حیث جزئیته،و کون عـدمه بنفسه جزء معتبرا فی المرکب،کمـا أن الرکوع بالاضـافه إلی السـجود مثلا-کـذلک؛فـانه مطلق من حیث فعله و ترکه،ففعله غیر دخیل فی ذات الجزء شرعا،و لا مانع عن تحقق ذات الجزء،مع أن فعله بنفسه معتبر فی المرکب علی حد اعتبار الرکوع.

و لا فرق فی هذا المعنی بین الجزء الوجودی و العدمی.و ربما یقال (۴):

۱- ۱) منها ما تقـدم فی مبحث المطلق و المقید.نهایه الدرایه ۲:التعلیقه ۳۲۱. و منها ما تقدم فی مبحث البراءه التعلیقه ۵۵. و منها ما تقدم فی مبحث الظن.نهایه الدرایه ۶۹/۳.

۲- ۲) راجع التعلیقـات الثلاثه التی أشـرنا إلیه،فانه قـده حینما یتعرض للماهیه اللابشـرط المقسـمی یـذکر الماهیه المهمله و سائر اعتبارات الماهیه.

۳- ۳) و هو المحقق الآشتیانی قده.بحر الفوائد ۱۸۱/۲.

۴- ۴) القائل هو المحقق النائینی قده.أجود التقریرات ۳۰۸/۲.

تاره:بأن الجزء و إن لوحظ بشرط لا،إلا أن لحوق الجزء و ان كان موجبا لنقص الجزء السابق،لكنه لا منافاه بينه و بين كونه زياده عرفا.

و قد مرّ دفعه (۱)بأنه لا كلام فى زيادته عرفا.إلا أن مثله لا يعقل أن يكون له اعتبار المانعيه شرعا،بعد فرض اعتبار عدمه شرعا بعين اعتبار الجزء بشرط لا.

و أخرى (۲):بأن الجزء هو ناقض العدم،و هو أول الوجودات،فلا محاله يكون ما عداه زياده.

و فيه:أن اعتبار أول الوجودات إن كان بنحو البشرطلائيه أى لا غيره، عاد محذور البشرطلائيه،و إن كان بنحو اللابشرطيه من حيث الوحده و التعدد، لأن الاثنين و الثلاثه فرد واحد للطبيعه الجامعه بين الأقل و الأكثر،فيكون ناقض عدم الطبيعه تاره هو الأقل،و أخرى هو الأكثر،فيعود محذور عدم تعقل الزياده، فلا بد من فرض اللابشرطيه بالمعنى الذى قدمناه.

كما أن ما اجيب به ثالثه:من أن المعتبر جزء عدد خاص،فيكون غيره زائدا عليه.

مدفوع بأن مراتب الأعداد إذا لوحظت بحدها الذى يتحقق به تعدد المرتبه،فمعناه ملاحظه العدد بشرط لا،فعاد المحذور،و إن لم يعتبر إلا ذات العدد، فالواحد فى ضمن الاثنين محفوظ أيضا،كيف و الأعداد تتقوم بالآحاد؟

و عليه فالواحد الملحوظ لا بشرط يوجب عود محذور اللابشرطيه .

فالصحيح فى معنى اللابشرطيه ما ذكرناه من دون لزوم التزام بهذه

۱- ۱) فى أول التعليقه.

۲- ۲) هذا الوجه و ما ذكره بعده بقوله كما أن ما أجيب به ثالثه ايضا من المحقق النائينى قده.أجود التقريرات ۳۰۷/۲.

التکلفات،فافهم و استقم.

و اذا عرفت أن تحقق أصل زیاده الجزء منوط بملاحظه الجزء بنحو اللابشرط القسمی علی الوجه الثالث،فاعلم أن مثل هذا الزائد إذا اعتبر عدمه فی المرکب،کان ذلک زیاده من وجه و نقصا من وجه آخر،فمن حیث نفسه زیاده، و من حیث إن نقیضه معتبر بنفسه فی المرکب نقص فی المرکب.

فکونه زیاده لا یتوقف علی ثبوت حکم من الشارع،بخلاف کونه نقصا، فانه بملاحظه اعتبار عدمها فی المرکب بأدله مانعیه الزیاده التی لا معنی لها إلا اعتبار عدمها فی المرکب.

ثم إن اعتبار عدم شیء فی المرکب بأحد نحوین:إما بعنوان الجزئیه، فیکون المرکب مؤتلفا من أجزاء وجودیه و عدمیه.

و إما بعنوان الشرطیه الحقیقیه،فان الشرط-بمعنی ما له دخل فی فعلیه تأثیر المرکب أثره-أمر خارج عن المرکب من الأجزاء،فنقیض هذا العدم زیاده بنفسه،و نقص الشرط بلحاظ حکمه،و هو اعتباره فی المرکب بنحو الشرطیه.

و أما التقید الراجع الی المقوم،فالمرکب بما هو لا وجود له غیر وجود اجزائه حتی یتصور تقیده بشیء مع لا بشرطیه اجزائه،فلا محاله یرجع الی اخذ اجزائه بشرط لا،فیخرج عن محل الکلام،فان اعتبار العدم حینئذ بنفس اعتبار الاجزاء الخاصه،لا باعتبار عدم المانع فی المرکب.

و حیث إن جزئیه الامر العدمی للمرکب المؤثر فی وجود شیء غیر معقوله، فلا محاله لیس اعتبار هذا العدمی إلا بنحو الشرطیه،لکون نقیضه مانعا عن تأثیر المرکب،و عدم المانع شرط.

فالشرطیه فی مقام الثبوت تابعه للمانعیه.

و فی مقام الاثبات:ربما یکون الأمر بایقاع الصلاه فی حال عدم شیء، فالشرطیه مستفاده بالأصاله و المانعیه بالتبع.

و ربما يكون النهى عن ايقاع الصلاه فى حال وجود شيء،فالمانعيه مستفاده بالأصاله و الشرطيه بالتبع،فتدبر.

۱۰۷-قوله(قده):و إلاّ لم يكن من زيادته بل من نقصانه (۱)...الخ.

قد عرفت (۲)الوجه فيه،إلاـ أن الحكم بعدم كونه زياده باعتبار عدم صلوحه للحكم عليه بالمانعيه،حيث إنه اعتبر عدمه بنفس اعتبار الجزء،لا باعتبار نفس موضوع الزياده،فانه زياده موضوعا فى المركب،بناء على أن الزياده مجرّد المأتى به بقصد الجزئيه،لا بمعنى ما يوافق الجزء بحده،فان الجزء بحده هو الركوع مثلا بشرط لا لا ذات الركوع،إلا انه لا حكم لها.

و عليه فان قلنا:بأن الجزء اللاحق منهيّ عنه،لكونه نقيضا لما اعتبر فى الجزء المأمور به،أو لحرمه إبطال العمل،فلا يمكن التدارك به.

و أما إن قلنا:بان نقيض الخاص تركه،و هو المنهيّ عنه،و ترك ذات الخاص كترك الخصوصيه لازم النقيض،و حرمه الشيء لا تسرى إلى لازمه،و أن الابطال المحرم ابطال العمل التام كالصلاه،لا مثل جزء الصلاه،فلنا أن نقول:

بإمكان جعل الركوع الثانى مثلا المفسد للاول تداركا له؛حيث إن الأمر بالركوع الخاص باق على حاله،و سقوط الركوع الأول عن القابليه لوقوعه امتثالا لأمره مقارن لوقوع الثانى امتثالا للأمر بالخاص،فلا نقص كما لا زياده موضوعا و حكما.

إلا أن يقال:إن الجزء اللاحق حيث إنه مصداق للمأمور به لغرض وقوعه بشرط لا فلا يعقل أن يكون محققا للزياده،بل قد عرفت (۳)أن مثل هذه

۱- ۱) كفايه الأصول/۳۶۸.

۲- ۲) فى التعليقه السابقه.

۳- ۳) فى اول التعليقه حيث قال إلاّ أن الحكم بعدم كونه زياده باعتبار عدم صلوحه للحكم عليه بالمانعيه حيث إنه اعتبر عدمه بنفس اعتبار الجزء.

الزیـاده لا یمکن اعتبار مانعیته،إلا ان الجزء السابق-بعـد سـقوطه عن الصـلاحیه،لوقوعه مصـداقا للجزء بشـرط لا-یکون مصـداقا للزیاده بقاء، بحیث یمکن اعتبار مانعیتها حیث لا مانع منه.

و لو نوقش فی شـمول الزیـاده للزیـاده من حیث البقاء،لعـدم وقوعه زیاده حال حـدوثه،فلا مانع من اعتبار الزیاده إذا قصـد إتیان ذات الجزء ملحوقا بمثله، فانه زیاده من حال حدوثه.فتدبر.

ثم إن هذا کله إذا أرید بالبشرطلائیّه عدم لحوقه بمثله.

و لو کان أعم من عدم لحوقه و عدم سـبقه بمثله فلا یحقّق شیء من الرکوعین مصداقا للجزء،فالأول یوجب نقص الثانی،و الثانی یوجب نقص الأول،فکل منهما حیث أتی بهما بقصد الجزئیه یکون زیاده،فتدبر.

۱۰۸-قوله(قده):و ذلک لاندراجه فی الشک فی دخل شیء (۱)...الخ.

أمـا إذا کـان اعتبار عـدم الزیاده بنحو الجزئیه فی المرکب،فلأن الجزء العـدمی کالوجودی فی انبساط الأمر علی کل جزء،فینحل عقلا عندنا.

کما أنه لا فرق بینهما فی رفع الجزئیه المشکوکه عندنا و عنده(قدس سره).

نعم أصل جزئیه العدم غیر معقول،و فرض مانعیه الزیاده فرض شرطیه عدمها،لا فرض جزئیه عدمها.

و أما إذا کان اعتبار عدم الزیاده بنحو الشـرطیه للمرکب،فقد عرفت سابقا أن الشـرطیه الحقیقیه المنبعثه عن دخل الشیء فی فعلیه ترتب المقتضی علی المقتضی قابله للانحلال،لأن الشرط الخارج عن حقیقه المرکب لا یعقل أن

۱- ۱) کفایه الأصول۳۶۸/.

یکون مرادا بنفس إراده المرکب،بل باراده أخری.

فاذا شک فیها مع القطع بإراده ذات المرکب جری فیها البراءه عقلا و نقلا.

نعم الشرط-بمعنی مقوم الجزء لا یجری فیه البراءه عقلا،لکن تقوم المقتضی للأثر الوجودی-بأمر عدمی غیر معقول.

و لیس اعتباره اعتبار عدم المانع،بل اعتبار مقوم الجزء،فما هو قابل لاعتبار صحیح یجری فیه البراءه عقلا و نقلا،و ما لا تجری فیه غیر معقول فی حد ذاته.

فان قلت:فعلیه اعتبار الجزء-بشرط لا-غیر معقول.

قلت:أولا إن کونه بشرط لا معناه شرطیه العدم للجزء حقیقه،بمعنی أن فعلیه وفاء الجزء بالغرض عند انضمام سائر الأجزاء منوط (۱)باقترانه بعدم الزیاده،لا أن اقتضاء الجزء منوط به.

و ثانیا:یمکن أن یکون المراد من الجزء بشرط لا-هو الجزء الخاص الملزوم لأمر عدمی،فاعتبار أول رکوع فی المرکب أو الموصوف بصفه الوحده أمر ثبوتی ملزوم لأمر عدمی،فجزء المقتضی أمر ثبوتی محض،و إن کان تحدیده بأمر عدمی یلزمه،فتدبر.

۱۰۹-قوله(قده):نعم لو کان عباده و أتی به کذلک علی نحو (۲)...الخ.

لمّا بین(قدس سره)أن مقتضی البراءه نقلا عدم مانعیه الزیاده،و عدم اعتبار عدمها فی المرکب،أراد أن یبین عدم المانع من حیث الامتثال أیضا إلا فی

۱- ۱) الصحیح:منوطه.

۲- ۲) کفایه الأصول۳۶۹/.

بعض الصور.

و بيانه:أن الآتی بالزياده-إذا كان العمل عباده-إما أن ياتی بها بقصد الجزئيه شرعا أو تشريعا.

[أن الآتی بالزياده لو ياتی بها بقصد الجزئيه شرعا علی قسمين]

و الأول علی قسمين:

أحدهما:أن يكون الأمر الخاص المتشخص بموضوعه الخاص بحده يدعوه إلی إتيان هذا الخاص المشتمل علی الزياده بحده،بحيث لو لم يكن مشتملا علی هذه الزياده لما كان الأمر داعيا له.

و هذه الحيثيه لبيان دعوه الأمر الخاص بنحو خاص،لا أن عدم دعوته علی تقدير عدم الجزئيه مناف لوقوع العمل عباده؛لأن القضيه التقديريه لا تنافی الدعوه الفعليه.

و عليه:يجب عليه الاعاده بعد الالتفات إلی أن الأمر لم يكن كما اعتقده، سواء قطع بعدم جزئيه الزائد،أو لم يقطع بعدمها بل بقی مترددا،لأنه علی أی تقدير لم يقطع بموافقه المأتی به للمأمور به بحده،و المفروض أنه دعاه الأمر إلی المأتی به بحده.

و إن كان فرض الكلام فی الزياده و بيان حكمها هو فرض الالتفات إلی الزياده،و أنه لا دخل لها فی المأمور به،فيقطع بعدم كون المأتی به موافقا للمأمور به بحده.

كما أن ما افاده(قدس سره)لبيان حكم المعتقد للجزئيه بعد زوال اعتقاده،لا لبيان الواقع فی نظر الغير،و إلّا فلا شبهه أنه زياده،و أن العمل علی الوجه المزبور باطل لعدم حصول الامتثال،لا لمانعيه الزياده شرعا،و لا لبيان حكم المعتقد مع بقائه علی اعتقاده،فانه لا مجال للحكم عليه بالاعاده بقاعده الاشتغال.

نعم كان الأنسب أن يحكم بالاعاده،سواء كان الزائد دخيلا فی المامور

به واقعا أم لا،مع أن ظاهره(رحمه اللّه)الترديد بين بطلان العمل مطلقا أو فی صوره عدم الدخل.

و مما ذكرنا تبين أن تعليل (۱)البطلان بأن المأمور به واقعا إما بشرط لا أو لا بشرط فقد قصد خلاف الأمرين.

لاـ يخلو عن مسامحه،إذ كون المركب بشرط لا مفروض العدم،لجريان أدله البراءه فی نفی اعتبار عدم الزياده فی المركب،فلا قطع بانه مخالف للمأمور به الواقعی.بل مجرد احتمال-عدم موافقه المأتی به للمأمور به-كاف فی الحكم بالاعاده،إذا دعاه الأمر على الوجه المتقدم لا مطلقا.

ثانيهما:أن يكون الأمر داعيا إلى متعلقه،و إن اعتقد أن متعلقه هذا الخاص،فهو قاصد لامتثال الأمر على ما هو عليه لا إلى هذا الخاص بما هو، بحيث يكون للأمر به و لدعوته إلى الخاص بما هو خاص خصوصيه فی نظره فی مقام امتثال أمر المولى بما هو أمره،فانه عنايه زائده على امتثال الأمر بما هو.

فالمأتی به موافق للمأمور به الواقعی،و الزياده غير ملحوظه فی مقام امتثال الأمر الواقعی على ما هو عليه،فانه على الفرض قاصد لامتثال الأمر الواقعی على ما هو عليه بما يأتی به خارجا.

و اعتقاد جزئيه الزائد للمأمور به لا يضر بامتثال الأمر،حيث لم يقيده به على الفرض و ان اعتقد تقيده به،فتدبر.

و الثانی:و هو الاتيان بقصد الجزئيه تشريعا،فهو يتصور على وجوه.

أحدها:أن يشرّع فی الأمر بالمشتمل على الزائد،فيبنی على صدور الأمر من الشارع متعلقا بما يعم الزائد،و يأتی بما بنی على تعلق الأمر به إعمالا لبنائه و تتميما لفرضه و انجازا لتشريعه،فالفعل صادر عن أمر فرضی بنائی لا واقع له،

۱- ۱) كما عن بعض الاجله و هو المحقق الآشتيانی قده.بحر الفوائد ۱۸۲/۲.

فلا امتثال للأمر الواقعی بوجه.

ثانیها:أن یبنی علی أن الأمر الواقعی أمر بما یعم الزائد،فهو فی الحقیقه من باب تطبیق الأمر الواقعی علی ما فرضه من الأمر،فانما یأتی بما یأتی به امتثالا للأمر الواقعی،بعد البناء علی أنه بنفسه أمر بما أتی به بحده،فهو تصرف منه فی أمر عقلی بدعوی تطبیق الأمر المحقق علی ما نزّله منزلته،فالعمل صادر عن نفس الأمر الواقعی بعد تنزیله منزله الأمر بما یعم الزائد.

ثالثها:أن یبنی علی أن المأتی به مطابق للمأمور به،من دون تصرف فی الأمر لا أصلا و لا تطبیقا،بل تصرف فی ما یوافق متعلقه.

فالمأتی به صادر عن الأمر الواقعی بعد تنزیل الماتی به منزله المأمور به تطبیقا لا تعلقا،فان دعوی کون المأتی به فی حد ذاته هو المأمور به،مرجعه إلی دعوی تعلق الأمر به.

بخلاف دعوی أن المأتی به خارجا مطابق للمامور به،فانه تشریع فی مرحله الامتثال.

و کون مثله داخلا فی التشریع الذی هو شأن المولی-لیکون تصرفا منه فی سلطان المولی حتی یکون قبیحا عقلا کما فی القسمین الأولین-باعتبار أن الفعل المأتی به موجود تسبیبی منه تعالی،لرجوع أمره تعالی إلی التسبیب إلی ایجاد الفعل من المکلف.

فجعل الفعل المأتی به،بحیث ینطبق علیه المأمور به،هو دعوی أنه موجود تسبیبی منه تعالی،فله مساس بالمولی،و بما هو تحت سلطانه،بهذه الملاحظه و بهذا الاعتبار یمکن دعوی أن التشریع عنوان الفعل.

رابعها:أن یبنی علی وجوب غیری منبعث عن الأمر الواقعی بالاضافه إلی الزائد،أو یبنی علی اقتضاء من قبل الأمر الواقعی بالاضافه إلیه،فلا تشریع فی أصل الوجوب النفسی المتعلق بالمرکب،و لا فی سائر اقتضاءاته لسائر

الأجزاء.

فما عدا الزائد منبعث عن أمر محقق ينبعث منه وجوبات غيريه حقيقيه، أو عن اقتضاءات واقعيه للأمر المحقق،و نفس الزائد قد انبعث عن ايجاب غيرى مفروض،أو عن اقتضاء فرضى.

و لا يضر هذا البناء و الفرض الغير المحقق بذلك الأمر المحقق و الاقتضاءات المحققه،فتدبره فانه حقيق به.

ثم إن هذا كله إذا أتى بالزائد بقصد الجزئيه استقلالا.

و هنا صورتان أخريان،ذكرهما الشيخ الأعظم(قدس سره)فى الرسائل (۱).

إحداهما:أن يأتى بالزائد و المزيد عليه معا جزء واحدا،و ذلك لا يكون إلا إذا اعتقد كون الجزء جنس الركوع الصادق على الواحد و المتعدد.

و هو بمجرده غير مجد،لسقوط الأمر بمجرد اتيان الركوع الأول،بل لا بد من فرض طبيعى الركوع بنحو ينطبق على الواحد بشرط لا و على المتعدد، كما تصورناه فى التخيير بين الأقل و الأكثر (۲).و قد بنى الشيخ الأعظم(قدس سره)على صحه هذا الفرض،إذ لا مانع إلا مانعيه الزياده و اعتبار عدمها،و بعد إجراء البراءه عقلا و نقلا يكون العمل صحيحا.

و أنت خبير أن حيثيه مانعيه الزياده شرعا مغايره لحيثيه اخلالها بالامتثال عقلا،فتصحيح هذه الصوره بعدم مانعيه الزياده شرعا و إبطال الصوره الاولى فى كلامه بالاخلال بمقام الامتثال بلا وجه،لاشتراكهما معا فى عدم مانعيه الزياده شرعا،كاشتراكهما فى الإخلال بمقام الامتثال.

۱- ۱) فرائد الأصول المحشى ۱۳۵/۲.

۲- ۲) نهايه الدرايه ۲:التعليقه ۱۴۱.

و التحقیق:ما عرفت من أن الأمر إذا کان داعیا إلی متعلقه بحدّه الخاص کان مضرا بالامتثال و إلاّ فلا،فراجع (۱).

ثانیتهما:ما إذا أتی بالزائد بدلا عن المزید علیه،إما لفساد الجزء السابق، أو لرفع الید عنه مع فرض صحته:

فان کان لفساد الجزء السابق،فالزائد هو الجزء الفاسد،و إلا فالثانی واقع موقعه،و لا یعتبر فی الزیاده إلا الإتیان بقصد الجزئیه،و المفروض أن الماتی به أوّلا-کذلک،و لا یشرط فی صدق الزیاده فی المرکب سبقه بمثله،و لا قصد عنوان الزیاده،و لا کونه ممضی شرعا،کما ربما یتوهم.

کما لا-موجب لتوهم أن تدارکه یوجب اتصافه بالزیاده،فلم یقع حال حدوثه زیاده،بل التدارک موجب لسد باب النقص فی المرکب فقط.

و اما کون الأول زیاده،فیکفی فیه مجرد اتیان عمل بقصد الجزئیه بحیث لا یحسب من الصلاه شرعا.

نعم لو أمکن افساد الجزء الصحیح،کان من باب لحوق وصف الزیاده.

مع أن الکلام فی مانعیه هذا الجزء الفاسد شرعا،سمی زیاده أم لا،کان کذلک حدوثا أو بقاء.

و ان کان لرفع الید عن الجزء الصحیح،فهو:تاره برفع الید عن جزئیته بهدمه و إسقاطه و جعله کأن لم یکن.

و أخری برفع الید عنه بتبدیل الامتثال بامتثال أفضل بجعل الامتثال مستقرا علی الثانی فقط.

فعلی الأول،لا زیاده أصلا لسقوط الأول عن الجزئیه،فلا شیء حتی یتصف بالزیاده بقاء،کما أنه لم یکن حدوثا زیاده،لوقوعه فی محله،و الثانی واقع

ص:۳۵۶

۱- ۱) تقدم فی:۳۵۱-۳۵۲.

فی موقعه بعد هدم الأول.

و علی الثانی یکون الجزء المأتی به اولا زیاده بقاء لا حدوثا،لأنه حال حدوثه أتی به بعنوان امتثال الأمر به،و انما سقط عن هذه الحیثیه بعد جعل الامتثال مستقرا علی الثانی.

و قد مرّ (۱)أن البحث عن مانعیته غیر منوط بعنوان الزیاده.

إلا أن اخبار الزیاده ربما یدعی عدم شمولها لما صار زیاده،بل لما أوجد زیاده.

و أما إمکان رفع الید عن الجزئیه أو إمکان تبدیل الامتثال بامتثال آخر، فقد أشبعنا الکلام فی الثانی فی الجزء الأول من الکتاب فی مسأله (۲)الاجزاء.

و أما الأول،فمجمل القول فیه،أنه ربما یقال:إن الترکیب فی المرکبات الاعتباریه اعتباری منوط باعتبار الفاعل و إرادته،فمتی رفع الید عما اعتبره جزء من المرکب،فقد اختار التئام صلاته مما عداه،فیکون رفع الید عن الجزء فی المرکبات الاعتباریه بمنزله هدم البناء و الاسقاط فی المرکبات الحقیقیه.

و الجواب:أن الفرق بین المرکبات الحقیقیه و المرکبات الاعتباریه-کما أوضحناه فی محله (۳)-هو أن المرکب:

تاره یتألف من جزءین بحیث یکون لکل منهما جهه افتقار إلی الآخر، بحیث یکون أحدهما ما به القوه للآخر،و الآخر ما به الفعل لما به القوه،فلا یکون هناک إلا فعلیه واحده کالماده و الصوره،لتأبّی کل فعلیه عن فعلیه أخری.

فلا محاله یکون لهما الوحده الحقیقیه،مع قطع النظر عن أمر خارج عن مقام ذات المرکب.

۱- ۱) قبیل هذا حیث قال:مع أن الکلام فی مانعیه الخ.

۲- ۲) نهایه الدرایه ۱:التعلیقه ۲۰۱.

۳- ۳) نهایه الدرایه ۱:التعلیقه ۱۳۱.

و حيث إنه (۱)للافتقار الموجب لتقوم كل من الجزءين بالآخر حقيقى تكون الجزئيه حقيقيه.

و حيث إنه لهما فعليه واحده،فالتركب و الاتحاد حقيقيان.و ينحصر ذلك فى النوع المركب من الماده و الصوره.

و أخرى يتألف من جزءين أو من أجزاء بحيث يكون لكل واحد فعليه مباينه لفعليه الآخر فلا محاله لا جزئيه بالذات و لا وحده بالذات،فلا تركب بالذات.

بل لو فرض جزئيه و وحده و تركب فبلحاظ أمر آخر،كما فى الصلاه المركبه من أفراد مقولات متباينه،فان جهات الوحده عرضيه،فان جهه الوحده إما قيام غرض واحد بها،أو قيام لحاظ واحد بها،أو تعلق طلب واحد بها.

فالواحد بالحقيقه إما الغرض أو اللحاظ أو الطلب،و تلك الأفعال المتعدده ذاتا و وجودا واحده بالعرض و بالاعتبار،فكلها كل ما يفى بالغرض أو كل الملحوظ أو كل المطلوب،و كل واحد منها بعض ما يفى بالغرض أو بعض الملحوظ أو بعض المطلوب.

فهذا معنى اعتباريه التركيب و اعتباريه الوحده و اعتباريه الجزئيه،لا أن اعتبار شىء جزء من شىء مناط جزئيته للمركب.

و قد ذكرنا فى (۲)محله ايضا أنه لا معنى لجعل المركب و اختراعه و إحداثه شرعا إلا جعله فى حيز الطلب شرعا،فانه الجعل التشريعى،و إلاّ فالماهيه من حيث هى لا مجعوله و لا غير مجعوله،و جعلها التكوينى فى الماهيه الشخصيه سواء تعلق الجعل بها أو بوجودها قائم بالمصلى،لا بالشارع.

۱- ۱) الصحيح:حيث إنّ الافتقار،و يصح ايضا:حيث إنّه الافتقار،بان يكون الضمير للشأن اسما و الجمله التى بعده خبرا.

۲- ۲) نهايه الدرايه ۱:التعليقه ۴۵.

و اعتبارها فی مقام الطلب لیس إلا لحاظها مقدمه للحکم علیها،کما فی کل موضوع و حکم فلا دخل له بالاحداث و الجعل و الاختراع،و علی أی حال، فهو اعتبار جاعل الحکم،لا جاعل الفعل تکوینا حتی یتقوم جزئیه الجزء باعتبار المصلی لیرتفع برفعه،فتدبر جیدا.

۱۱۰-قوله(قدس سره):و یأتی تحقیقه فی مبحث الاستصحاب (۱)...الخ.

حیث إنه(قدس سره)لم یف بما وعده،فرأینا من المناسب الوفاء بوعده (قدس سره)هنا.

فنقول:تحقیق حال استصحاب الصحه موقوف علی تحقیق المراد من المانع و القاطع،حتی یعلم أن الصحه المستصحبه بأی معنی.

و ملخص الکلام:أنه لیس المانع کل ما اعتبر عدمه فی المرکب بنحو الجزئیه أو بنحو الخصوصیه المقومه للجزء.

بل العدم المأخوذ فی المرکّب ما أخذ بنحو الشرطیه،بمعنی ما له دخل فی فعلیه التأثیر،و لا دخل للعدم بما هو عدم شیء فی التأثیر جزافا،بل لکون وجوده البدیل له مانعا،و المانع ما یزاحم المقتضی الآخر فی التأثیر،فلا محاله یکون عدمه شرطا فی فعلیه التأثیر،و إلا لزم انفکاک المعلول عن علته التامه.

و تقریب مانعیته:بفرض کون کل جزء یوجب مقدارا من الاستعداد الذی یتم شیئا فشیئا إلی أن یحصل المستعد له،المترقب حصوله من المرکب.

و المانع یرفع ذلک الاستعداد و یبطله،فیزاحمه إذا کان بعده بقاء،کما یدفعه إذا کان مقارنا له حدوثا،و بعد بطلان الاستعداد الحاصل من الجزء السابق یستحیل تأثیر الجزء اللاحق؛لأنه یوجب تکمیل الاستعداد السابق و الطفره مستحیله.

ص :۳۵۹

۱- ۱) کفایه الأصول ۳۷۰/.

أو بفرض كون كل جزء يوجب مقدارا من القرب و الأثر الناقص، فيستكمل شيئا فشيئا إلى أن يتم الأثر،و يحصل الأثر الكامل المترقب من المركب،و المانع يرفع هذا الأثر،فيستحيل حصول المراتب المكمله له.

و ربما لا يكون المانع رافعا للأثر،بل دافعا فقط لتأثير اللاحق،فيوجب وقوف الاستعداد الحاصل على حدّه،و يمنع عن استكماله فقط.

و ربما يكون له الرفع و الدفع معا و حينئذ فلا يبقى شأن للقاطع إلا دعوى أن المركب مؤتلف من جزء مادى،و هى التكبيره و القراءه إلى آخر الاجزاء،و من جزء صورى،و هى الهيئه الاتصاليه المستكشفه عن التعبير بالقاطع.

فالقاطع ليس شأنه ابتداء رفع أثر الجزء المادى أو الصورى،فانه شأن المانع بل شأنه رفع نفس الجزء الصورى،فهو مناف لنفس الجزء الصورى و مضاد له،لا أنه رافع لأثره كى لا يبقى فرق بينه و بين المانع.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم:أن الصحه المستصحبه ليست بمعنى موافقه الأمر،حتى يقال:إنها متيقنه بالفعل لا مشكوكه،و لا بمعنى أن الأجزاء السابقه بحيث لو انضمت اليها الأجزاء اللاحقه لحصل المركب،حتى يقال:إن الشرطيه متيقنه بالفعل أيضا،و لا ينافى القطع بها الشك فى إمكان الانضمام بعد عروض العارض المشكوك،فان صدق الشرطيه لا يستدعى صدق طرفيها.

بل بمعنى بقاء الأجزاء السابقه على ما كان لها من الاستعداد المترتب عليها،أو ذلك الأثر الناقص الحاصل منها،فان بقاءهما بعد عروض العارض مشكوك فيستصحب،فالصحه بمعنى التماميه من حيث الأثر.

فالاستصحاب من حيث اليقين السابق و الشك اللاحق لا محذور فيه.

إلا أن الأثر المترقب منه أمران:

أحدهما:عدم وجوب استيناف الأجزاء السابقه.

و ثانيهما:حصول المركب بانضمام ذوات الأجزاء اللاحقه،فان ترتب

الأول ظاهرا لا يقتضى التعبد بالثانى إلّا على الأصل المثبت.

و ترتب كل منهما على الصحه المستصحبه لا يخلو عن إشكال:

أما الأول:فان وجوب الاستئناف و عدمه ليسا حكمين جديدين من الشارع،بحيث يترتب الأول على فساد الأجزاء السابقه و الثانى على صحتها.

بل إما حكمان عقليان مترتبان على بقاء الأمر و سقوطه،كما فى وجوب الاعاده و عدمه بعد العمل.

أو هما عبارتان عن نفس بقاء الأمر و سقوطه.

و عدم قبول الأول للتعبد واضح.

و ترتب الثانى كذلك عند التحقيق،فان المجعول هو الأمر بالاجزاء و عدم الأمر بها،لإبقاء الأمر مع عدم اتيانها،و سقوطه مع إتيانها،فانهما أيضا عقليان لا شرعيان،فان متعلق الأمر المقوم له،و المطلوب به،و المترتب عليه الحكم شرعا بعين تعلقه به،ليس عدم اتيانه خارجا،كما أنه ليس متعلق عدمه عين اتيانه الخارجى،فليس الترتب شرعيا إلا بالاضافه إلى نفس متعلقه المطلوب تحصيله أو متعلقه الذى لا يطلب تحصيله.

و عليه فمقتضى الأصل فى نفس الحكم هنا هو بقاء الأمر باقتضاءاته.

إذ ليس عدم المانع جزء فى عرض سائر الأجزاء،حتى يقال:إن الأمر الغيرى متعلق بذات الجزء،و حينئذ يسقط قهرا باتيان ذات الجزء بناء على عدم القول بالمقدمه الموصله.

أو إن اقتضاء الأمر النفسى يسقط شيئا فشيئا باتيان ذوات الأجزاء، فيرجع الشك إلى عود الأمر المقدمى،أو عود اقتضاء الأمر النفسى،بعد بطلان المقدمه بسبب وجود العارض المشكوك.

بل لو كان عدم العارض مأخوذا فى المركب لكان مأخوذا بنحو الشرطيه، فيكون سقوط الأمر الغيرى أو اقتضاءات الأمر النفسى منوطا واقعا بحصول

الشرط ليقع الجزء على ما ينبغي وقوعه عليه من التأثير بسبب وجود ما له دخل في فعليه تأثيره،و حينئذ يشك في أن الاقتضاء سقط لعدم دخل لعدم العارض فيه،أو باق على حاله لدخله في سقوطه.

و منه تعرف ما فيما أفاده بعض الاجله(قدس سره) (۱)من أن الأمر الغيرى بالجزء اللاحق تعليقى قبل اتيان الجزء السابق،و تنجيزى بعد إتيانه، فيشك بعد عروض العارض في سقوط الوجوب التنجيزى.

و ذلك لأن وصول النوبه إلى فعليه الأمر باللاحق،أو فعليه اقتضائه مشكوك،فلا معنى لاستصحابه.

و أما الثاني،فلأن حصول المركب-بانضمام سائر الأجزاء إلى الأجزاء السابقه-لازم عقلى لبقاء الأجزاء السابقه على ما كان عليه من الاستعداد و الأثر الناقص،فلا يترتب على التعبد ببقائها.

و أما دعوى (۲)استلزام التعبد ببقاء الأجزاء السابقه على ما هى عليه، للتعبد بحصول المركب من انضمام الأجزاء اللاحقه عرفا،كما في نظير المقام عن شيخنا العلامه(رفع اللّه مقامه).

فمدفوعه بأن ما استثناه شيخنا (۳)(قدس سره)في البحث عن الأصل المثبت صورتان لا ينطبق شيء منهما على ما نحن فيه.

إحداهما:التعبد بأحد المتضايفين،فانه تعبّد بالآخر،نظرا إلى أنه كواحد ذى وجهين.

ثانيتهما:التعبد بالعله التامه أو الجزء الأخير منها،فانه يستلزم التعبد

۱- ۱) و هو المحقق الهمدانى قده.الفوائد الرضويه على الفرائد المرتضويه۱۱۳/.

۲- ۲) تعليقه المصنف قده على فرائد الأصول۲۲۵/.

۳- ۳) تعليقته على الفرائد۲۱۷/ و ۲۲۰.

بالمعلول عرفا و إن كانا اثنين.

و من الواضح أنه لا تضايف بين القابليه و الفعليه على تقدير الانضمام، كيف و المتضايفان متكافئان فى القوه و الفعليه،فلا يعقل فعليه القابليه و تقديريه مضايفها؟

و أما القابل و المقبول،فهما متضايفان،إلا أن مضايف القابل هو المقبول فى مرتبه ذات القابل،لا فى مرتبه وجوده الخاص به فى نظام الوجود.

و من البين أن وجوده فى مرتبه ذات القابل لا يجدى شيئا،كما هو واضح.

و من البديهى أيضا أن الأجزاء السابقه و ان كانت من علل قوام المركب، لكنها ليست عله تامه له و لا جزؤها الأخير.

و دعوى الاستلزام بوجه آخر غير الوجهين المتقدمين بلا وجه.

نعم استصحاب حصول المركب على تقدير انضمام ذوات الأجزاء اللاحقه إلى السابقه قبل عروض العارض،لا مانع منه فى نفسه.

إلا أنه لا يترتب عليه أثر إلا سقوط الأمر بالمركب و قد مرّ أنه عقلى لا جعلى،فتدبر جيّدا.هذا كله فى استصحاب الصحه بلحاظ المانع.

و أما بلحاظ القاطع،فربما يستصحب بقاء الهيئه الاتصاليه بعد عروض العارض،فان بقاء تلك الهيئه الواحده بوحده اتصاليه مشكوك،فيستصحب إما بالمسامحه فى موضوعها،أو بالمسامحه فى نفس المستصحب.

إلا أن اعتبار القاطع بهذا المعنى فى قبال المانع،بلا موجب إلّا مجرد التعبير بالقاطع.

و التحقيق:أن الهيئه الاتصاليه و الجزء الصورى للمركب غير معقوله، سواء أريد بها الجزء الصورى حقيقه أو اعتبارا و عنوانا:

أما حقيقه،فلأن الصلاه مركبه من مقولات عرضيه متباينه،و ليس للأعراض ماده و صوره خارجيه،لأنها بسائط و جنسها و فصلها عقليان،فلا يعقل

أن يكون لواحد منها جزء صورى حقيقى،فضلا من أن يكون لمجموعها جزء صورى حقيقى.

و أما عنوانا و اعتبارا،فلأن الحركه و الاشتداد و الوحده الاتصاليه لا تكون إلا فى بعض المقولات فضلا عن الاعتبارات،و لا يوصف العناوين الاعتباريه بالاشتداد و الاتصال إلاّ بتبع معنوناتها،و هى مقولات متباينه،بل لو كانت أفراد مقوله واحده لم يعقل جريان الاشتداد فيها،فان شرطه الوحده،و ليس هنا وجود واحد من مقوله حتى يتحرك من حد إلى حد،فلا يعقل هيئه اتصاليه حقيقيه و لا اعتباريه لأجزاء الصلاه.

فان قلت:ما ذكرت من التبعيه إنما هو فى الأمور الانتزاعيه التابعه لمناشئ انتزاعها فى الوحده و التعدد،فلم لا يكون من الاعتبارات المحضه،فكما أن الصلاه واحده بالاعتبار،إما لوحده الغرض و إما لوحده الطلب،فلتكن واحده باعتبار آخر،و هو وحده العنوان الاعتبارى المنطبق على المجموع،لا على كل جزء حتى لا يلزم الخلف من فرض وحده العنوان.

قلت:فمع تخلل هذا المسمى بالقاطع لا يتحقق العنوان من رأس،فانه فرض انطباقه على المجموع،فلا واحد حتى يقطعه و يزيل الاتصال الحقيقى أو الاعتبارى.

إلا أن يقتصر على هذا المقدار من الفرق بين المانع و القاطع،و هو إن الشىء المتخلل إذا كان مقتضيا لما ينافى أثر الجزء فهو مانع،و إذا كان ضدا بنفسه للأمر الاعتبارى فيمنع عن تحققه لا عن تأثيره،فهو قاطع.

و مع هذا كله فالالتزام بالقاطع المقابل للمانع و لو بهذا المعنى بلا ملزم،بل القاطع سنخ من المانع.فان المانع:إذا كان مقارنا للشىء أو لأول العمل كان دافعا محضا.

و إذا كان بعده كان رافعا محضا.

ص :٣۶۴

و إذا كـان فی أثنـائه كان رافعا لما سـبقه،و دافعا لما لحقه،و بهـذا الاعتبار اختص المانع الواقع فی أثناء العمل بالقاطع،و الحـدث المقارن لأول الصلاه مانع دافع،و الواقع فی اثنائها قاطع،و الواقع بعد الوضوء ناقض له و رافع لأثره.

ثم إن هذا كله فی استصحاب الصحه من حیث المانع أو القاطع.

و أما جریان الأصل فی المانع،سواء كان الشک فی مانعیه أمر موجود أو وجود المانع فتحقیق القول فیه:

أما إذا كان الشک فی المانعیه فلا أصل فیها.

بیـانه:أن المعروف أن المـانعیه مسـتفاده من النهی الغیری،و من البین أن النهی الغیری:تـاره یكون ذاتیـا،و هو فیمـا إذا كان محرم نفسی یتوقف علی مقدمه، فمقدمته الأخیره أو مطلق المقدمه حرام غیری.

مع أنه لیس هناک نهی عن شیء ینبعث منه نهی عن الصلاه المقترنه بوجود المسمی بالمانع.

و أخری:یكون عرضـیا،و هو ما إذا أمر بمركب مقرون بعدم شـیء، فیكون ذلک العدم واجبا غیریا بالذات،و نقیضه-و هو وجود المانع-حرام غیری بالعرض.

و إلا فمن الواضح:أن كل حكم لا ینحل إلی حكمین نفیا و إثباتا.

و منه یتضـح للمتأمل ان المجعول بالجعل التشـریعی التبعی شـرطیه عـدم المانع الواقعی،لا مانعیه وجوده،لعدم تعقل النهی الغیری الذاتی،و عدم الجدوی فی النهی الغیری العرضی،حیث إنه لیس من حقیقه الحكم المجعول،بل ینسب الیه بالعرض و المجاز.

بل هذا النهی الغیری العرضی أیضا لا یصحح انتزاع المانعیه،فان المصحح لانتزاع الجزئیه أو الشرطیه هو الأمر النفسی بالمركب و المقید بما هو، دون الوجوب الغیری،بل الوجوب الغیری متفرع علی جزئیته و شرطیته،

فاذا كان الوجوب الغيرى المتعلق بعدم شيء كذلك،فالنهى الغيرى العرضى عن وجوده أولى بذلك.

و منه يتضح:أن التعبير بالنهى الضمنى-الذى هو مرجعه إلى طلب العدم،الذى هو مدلول منطوقى للأمر بالمركب و المقيد بعدم شيء-لا يجدى شيئا،لأن الطلب الضمنى التحليلى-سواء تعلق بالوجود أو العدم-لا يصحح الجزئيه و لا الشرطيه،فضلا عن المانعيه.

مع أن النهى الضمنى إنما يتصور إذا أخذ العدم بنحو الجزئيه لا بنحو الشرطيه،كما مرّ مرارا (۱).

كما أن الارشاد إلى المانعيه ليس من حقيقه الحكم الذى يكون المانعيه مجعوله بجعله.

بل إرشاد إلى المانعيه الواقعيه بلحاظ التأثير و التأثر،لا بلحاظ مقام الجعل،فالارشاد إلى المانعيه الجعليه غير معقول،حيث لا مورد لجعلها،فليس المجعول إلا شرطيه العدم،بجعل الأمر بالمركب المقرون بعدم الشيء.

و عليه فنقول:أما بالاضافه إلى المجعول بالاصاله،و هو الأمر بالصلاه، فمن باب تعيين الحادث بالأصل،لانقلاب العدم الأزلى إلى الوجود،و دوران الموجود بين أن يكون الأمر بالمركب المقرون بعدم ذلك الشيء،أو الغير المقرون به،و لا حاله سابقه له.

۱- ۱) منها فى التعليقه ۱۰۶.و منها فى التعليقه ۱۰۸.و منها فى هذه التعليقه و المراد من العباره هو عدم إمكان النهى الضمنى لأنه منوط بأخذ العدم جزء فى المكلف به و المنهى عنه و هو باطل كما عرفت فى التعليقات المتقدمه و أنه مأخوذ شرطا فى جميع الموارد كما هو صريح كلامه هنا ايضا حيث قال فليس المجعول الا شرطيه العدم فالمراد هو انه مرّ مرارا أن العدم يؤخذ فى موضوع الحكم بنحو الشرطيه لا الجزئيه فليس المراد أنه مر مرارا أن النهى الضمنى إنما يتصور فيما إذا أخذ العدم بنحو الجزئيه فإنّه لم يتقدم منه حتى مرّه واحده فضلا عما إذا كان مرارا.

و أما بالاضافه الی المجعول بالتبع أعنی شرطیه العدم للصلاه:

فان أرید العدم الرابط،فلیس له حاله سابقه؛اذ متی کانت الصلاه واجبه و لم یکن العدم شرطا لها؟

و إن أرید العدم المحمولی،فله حاله سابقه بنحو السالبه بانتفاء الموضوع،إلاـ أنه لاـ یجدی،لا لأن بقاء العدم المحمولی غیر مشکوک لأنه فی زمان الجعل:إما قد انقلب إلی الوجود،أو الی العدم النعتی نظرا الی أن العدم حال وجود الموضوع نعتیّ مع أن جر العدم المحمولی لاثبات العدم النعتی مثبت، و ذلک لما مرّ مرارا من (1)أن العدم المحمولی کالوجود المحمولی قابل للفرض سواء کان الموضوع موجودا أو لا إذ لا مقابله بین المحمولی و الناعتی،بل المقابله بین المحمولی و الرابط،و بین الناعتی و النفسی.

بل لأن استصحاب العدم المحمولی،بنحو السالبه بانتفاء الموضوع الی حال جعل الأمر بالصلاه،لا یثبت أن الصلاه المأمور بها لیست مقیده بکذا، بنحو العدم الرابطی.

إلاّ أنّا قد بیّنّا فی (2)المباحث السابقه و فی غیرها أصولا (3)و فقها (4)أنا لا نحتاج إلی استصحاب العدم المحمولی.

بل نحتاج إلی تشکیل قضیه سالبه تعبدیه،و هی:أن الصلاه لیست

ص: ٣۶٧

١- ١) منها ما ذکره فی مبحث العام و الخاص و قد عبر عنه بعنوان نفی الکون المحمولی.نهایه الدرایه ٢ التعلیقه ١٩٠. و منها ما مرّ منه قده فی مبحث البراءه،التعلیقه ۴٢ و ۴٣ و ۴۶.

٢- ٢) فی التعلیقه ۴٢.

٣- ٣) الذی ذکره فیما یأتی من مبحث الاستصحاب هو جریان الاستصحاب فی العدم المحمولی و العدم الرابط و لیس فیه أن الاستصحاب فی العدم المحمولی غیر محتاج الیه.نهایه الدرایه ۵: التعلیقه ٩٨.

۴- ۴) فی تعلیقه علی المکاسب فی اعتبار عدم مخالفه الشرط للکتاب ١۴۴/٢.

مقيده بكذا.و السالبه كما تصح مع وجود الموضوع كذلك مع عدمه إذ لا شأن للسالبه دائما إلا نفى النسبه،لا أنها نسبه عدميه،و لا معنى للعدم الرابط على حد الوجود الرابط،بل العدم النقيض للوجود الرابط رفعه،و هو عدم الرابط، فيصح أن الصلاه مطلوبه،و أنها من أزل الآزال إلى الآن لم تتقيد بكذا،غايه الأمر أنها كذلك تاره فى ظرف عدم الموضوع واقعا،و أخرى فى ظرف وجوده تعبدا.

و من الواضح:أن عدم كون الصلاه متقيّده بشىء،ليس مضمون قضيه لفظيه ليستظهر منها السالبه بانتفاء المحمول فى ظرف وجود الموضوع،كما يدعى فى عدم القرشيه،أو عدم المخالفه للكتاب و أشباهها (۱)،فافهم جيّدا.

نعم أصاله عدم اقتران الصلاه المأتى بها بعدم ما يعتبره (۲)الشارع مانعا-إذا كان عروض مشكوك المانعيه فى الأثناء-جاريه،و هى مجديه أيضا و إن لم يعلم حال العارض من حيث إنه مانع شرعا أم لا.إذ الغرض يحصل بمجرد التعبد بعدم اقتران الصلاه بكل ما يكون مانعا شرعا،و هو أصل نافع فى الشبهه الحكميه و الموضوعيه إذا كان العروض فى أثناء العمل.

إلا أن يكون العارض بحيث يحتمل رافعيته و دافعيته معا،فانه لا حاله سابقه بالاضافه إلى الأجزاء اللاحقه،و كذا لو كان العارض أمرا مستمرا مع الأجزاء اللاحقه.

نعم إذا كان العدم من أجزاء المركب فى عرض سائر الأجزاء،لا من اعتباراتها،فأصاله العدم مستمره إلى آخر العمل،و لو لم يحرز صدور الأجزاء مقترنه به.هذا فى الشك فى المانعيه.

و أما إذا شك فى وجود المانع:فان كان عدمه من أجزاء الصلاه،فهو

۱- ۱) هكذا فى الاصل،لكن الصحيح:و أشباههما.

۲- ۲) كذا فى الاصل،لكن الصحيح:بما يعتبره.

مسبوق بالعدم لا محاله،فیحرز بالأصل إلی آخر العمل.

و إن کان من اعتبارات الصلاه-کما هو معنی عدم المانع المجعول شرطا فی الصلاه-فجریان الأصل موقوف علی کونه فی ابتداء العمل خالیا عن المانع قطعا،فیستصحب اقتران العمل بعدم المانع،أو کان (1)وجوده مشکوکا من أول الأمر،فلا حاله سابقه له.

و أمّا العدم الأزلی أو العدم قبل الصلاه،فلا یثبت به اقتران الصلاه به.

نعم فی استصحاب وجود الشرط،و عدم المانع کلیه إشکال:

و هو:أن الغرض منه سقوط الأمر بالمرکب بالتعبد بوجود شرطه أو عدم مانعه،و هو ترتب عقلی لا شرعی؛إذ الترتب الشرعی للحکم بالاضافه إلی متعلقه بتحصیل ذاته و شرطه و عدم مانعه،لا ترتب بقائه علی عدم متعلقه ذاتا أو شرطا،وجودا أو عدما،و لا ترتب سقوطه علی إتیان متعلقه بذاته أو بشرطه الوجودی أو العدمی.

و أما قاعده التجاوز و قاعده الفراغ،فهما ابتداء تعبد بعدم وجوب ایجاد المشکوک وجوده،و بعدم ایجاد المشکوک صحته،لا بلسان التعبد الاستصحابی باتیان المشکوک وجوده أو صحته،کما فیما نحن فیه.

کقاعده الشک بعد الوقت،فانه تعبد بعدم وجوب الفعل لا بلسان التعبد بإتیانه فی وقته،مع أنه لو کان لسان بعضها البناء علی الوجود لزم صرفه إلی التعبد بعدم الأمر،لئلا یلزم اللغویه.

و لیس کالاستصحاب الغیر المختص بهذا المورد،لیلزم صرفه إلی ما ذکرنا.

إلا أن یقال:-بملاحظه ورود بعض أدله الاستصحاب فی مورد استصحاب وجود الشرط-إنّ التعبد بتحقق الشرط-وجودیّا کان أو عدمیا-،

١- ١) کذا فی الأصل،لکن الصحیح:و إذا کان.

تعبد بشرطيه مثله تطبيقا،فمرجعه إلى أن الوجود الاستصحابى أو العدم الاستصحابى شرط،بلسان البناء على أنه الشرط الواقعى،فيفيد تعلّق الأمر بالتقيد بمثله أيضا،فتدبر جيدا.

ثم إنه لا باس بالتعرض لحكم الزياده من حيث الأخبار.

فنقول:أخبار الباب على أقسام:

فمنها:ما يستفاد منه عدم مبطليه الزياده فى غير الأركان،كقوله عليه السلام:(لا تعاد الصلاه إلا من خمسه) (۱).

و منها:ما يدل بظاهره أن مطلق الزياده مبطل،كقوله عليه السلام:(من زاد فى صلاته فعليه الاعاده) (۲).

و كقوله عليه السلام فيمن أتم فى السفر إنه يعيده قال عليه السلام:(لأنه زاد فى فرض اللّه) (۳).

و منها:ما يدل على ان الزياده السهويه مبطله مطلقا كقوله عليه السلام:

(إذا استيقن انه زاد فى المكتوبه فليستقبل صلاته) (۴).

و منها:ما يدل بظاهره أن الزياده مطلقا غير مبطله،كقوله عليه السلام:

(لكل زياده و نقيصه تدخل عليك تسجد سجدتى السهو) (۵).

و المهم بيان ما يستفاد من قوله عليه السلام(لا تعاد)من حيث شموله

۱- ۱) تهذيب الأحكام ۱۵۲/۲:الخصال/۲۸۵.

۲- ۲) الكافى ۳۵۵/۳:تهذيب الاحكام ۱۹۴/۲.

۳- ۳) الخصال/۶۰۴:متن الحديث و من لم يقصّر فى السفر لم تجزئ صلاته لأنه قد زاد فى فرض اللّه عزّ و جلّ.

۴- ۴) الكافى ۳/۵-۳۵۴:تهذيب الاحكام ۱۹۴/۲ لعله قده أراد نقل الحديث بالمعنى لأنه مغاير لما فى المصدرين.

۵- ۵) تهذيب الأحكام ۱۵۵/۲ متن الحديث:تسجد سجدتى السهو فى كل زياده تدخل عليك أو نقصان.

للعمد و السهو،و من حيث شموله للزياده و النقص:

أما شموله للعمد و السهو،فربما يتخيل أن شموله للنقص عن عمد و علم ينافى الجزئيه و الشرطيه حتى بلحاظ مرتبه الفعليه،فلا معنى لصحه الصلاه مع ترك الجزء الثابت الجزئيه.

و فيه:أن الصحه بمعنى موافقه المأتى به للمأمور به الفعلى كذلك،إلا أن الصحه بمعنى التماميه من حيث الأثر و قيام الغرض الملزم بالمأتى به بمرتبه -بحيث لا يبقى مجال لاستيفاء ما بقى-معقوله،كما فى القصر و الاتمام و الجهر و الاخفات،فحيث إن المأتى به واف بمرتبه من الغرض صحت صلاته.

و حيث إن الباقى لا يمكن استيفاؤه لا تجب الاعاده.

و حيث إن الفائت مرتبه ملزمه من الغرض يستحقّ العقاب على تركه.

بل ربما يقال (۱):بصحه الأمر بالناقص مع الأمر بالتام.و سيجىء-إن شاء اللّه تعالى-فى آخر (۲)البراءه البحث عن معقوليّته.

إلا أن الظاهر من قوله(لا تعاد)أنه فى مقام عدم لزوم الاعاده لما تركه من عذر،لا عدم لزوم إعاده ما يجب فعله و يحرم تركه فعلا،بحيث يعاقب عليه.

نعم تخصيصه بخصوص السهو و النسيان بلا موجب،فلا مانع من تعميمه لكل ما ترك عن عذر،كالجهل عن قصور لا عن تقصير.

و أما من حيث شموله للزياده و النقص.فنقول محتملاته أربعه:

أحدها:أنه لا تعاد الصلاه من قبل نقص كل جزء وجودى من أجزائها إلا الخمسه.

ثانيها:أنه لا تعاد الصلاه من قبل نقص كل جزء من أجزائها الأعم

۱- ۱) القائل هو المحقق العراقى قده.نهايه الافكار القسم الثانى من الجزء الثالث۴۸۴/.

۲- ۲) فى التعليقه ۱۳۳.

من الوجودی و العدمی،کعدم الزیاده المأخوذ شرطا فی الصلاه بدلیله.

ثالثها:أنه لا تعاد الصلاه بسبب الخلل من ناحیه أجزائها إلا بالخلل من قبل الخمسه.

رابعها:أنه لا تعاد الصلاه بسبب نقص جزء أو زیاده جزء إلا الخمسه.

و الأول:لا دلاله له علی حکم الزیاده بوجه،فلا یعارض أخبار الزیاده أصلا.

و الثانی:یدل علی أن نقص الجزء (1)العدمی مطلقا سواء کان عدم زیاده الرکن أو غیره لا یوجب الاعاده،لأن المستثنی نقص الخمسه و عدم الزیاده (2)حینئذ نقص فی الصلاه،لمکان اعتبار عدمها لا أنه نقص فی الرکوع (3).

و الثالث:یدل علی أن کل خلل من ناحیه الخمسه یوجب الاعاده دون غیرها.

و مع اعتبار عدم زیاده الرکوع و السجود تکون الزیاده خللا فی الصلاه من ناحیه زیاده الرکوع أو السجود،فزیاده الرکوع خلل من ناحیه الرکوع، و لیست نقصا من ناحیه الرکوع.

و مفاد الاحتمال الرابع واضح،إلا أن الفرق بینه و بین الاحتمال الثانی و الثالث،أن لسانه علی هذین الاحتمالین لسان الحکومه،و علی الرابع لسان

1- 1) هکذا فی الأصل،لکن الصحیح:الجزء الوجودی و العدمی.
2- 2) الظاهر وقوع التصحیف فی العباره،فإن عدم الزیاده لیس نقصا فی الصلاه بل الزیاده نقص فیها لفرض کون العدم جزء للصلاه،لا الزیاده حتی یکون عدمها نقصا فی الصلاه فالصحیح أن تکون العباره هکذا و الزیاده حینئذ نقص فی الصلاه لمکان اعتبار عدمها لا أنه نقص فی الرکن.
3- 3) هکذا فی الأصل،لکن الصحیح:فی الرکن،و انظر الهامش السابق.

التعارض،لأن كون الزياده نقصا فی الصلاه من حيث الجزء العدمی أو كونها خللا فيها من ناحيه الركوع مثلا يتوقف علی ثبوت اعتبار عدمها بمثل قوله عليه السلام:(من زاد فی صلاته)فيكون ناظرا إليه و شارحا له،و مبيّنا لمقدار مدلوله من حيث عدم شموله للنقص و الخلل عن سهو،أو فی غير الأركان.

بخلاف من زاد،فانه حكم الزياده بعنوانها،و بيان اعتبار عدمها فی الصلاه كسائر أدله الاجزاء و الشرائط.

و لا تعاد علی الاحتمال الرابع موضوعه عين موضوع من زاد،لأن مفاده عدم وجوب الاعاده بسبب الزياده بعنوانها،و نفس موضوع الزياده لا يتوقف علی اعتبار عدمها فی الصلاه،حتی يكون(لا تعاد)مبتيا علی اعتبار عدمها بدليله،حتی يكون مبيّنا لمقدار مدلوله.

بل هما حكما و موضوعا علی نهج واحد،و إن كان بينهما عموم من وجه، لكنه سيجیء-إن شاء اللّه تعالی-تقريب الحكومه علی هذا الوجه أيضا.

إذا عرفت ما ذكرنا:من عدم المعارضه أصلا علی احتمال،و من الحكومه علی احتمالين،و من التعارض المحض علی احتمال آخر،فلا بد من ترجيح أحد الاحتمالات حتی يلاحظ نسبته مع أخبار الزياده.

فنقول:الأرجح من الاحتمالات هو الاحتمال الثانی:

أما كونه أرجح من الأول،إذ لا موجب للاقتصار علی خصوص الأجزاء الوجوديه و إن كان المستثنی من الوجوديات،بل الظاهر أن الصلاه المركبه من الامور الوجوديه و العدميه لا تعاد بنقص شیء منها إلا بنقص هذه الخمسه.

لا أن الصلاه لا تعاد بنقص بعض اجزائها الا بنقص بعض بعضها.

و حذف المتعلق فی طرف المستثنی منه دليل العموم،و استثناء خصوص بعض الوجوديات ليس دليلا علی أن المستثنی منه أيضا خصوص الوجوديات.

و أما كونه أرجح من الثالث،فلزياده عنايه فی الثالث باعتبار عنوان

الخلل الصادق على النقص و الزياده بخلاف اعتبار النقص،فان المركب المطلوب تحصيله لا تعاد من قبل تحصيله،بل من قبل تركه،فتعاد من قبل ترك الخمسه،لا من قبل وجودها،و كذا(لا تعاد)من قبل ترك ما عدا الخمسه،فانه لا يحتاج إلى عنايه زائده على ترك ما يطلب تحصيله.

و أما كونه ارجح من الرابع،فلأنه لا دليل أولا على تقدير الزياده و النقص بعنوانهما.

و لا يصح ثانيا تعلقهما بالخمسه،إذ لا تعقل الزياده فيما عدا الركوع و السجود،من الوقت و القبله و الطّهور.

و جعل الزياده باعتبار المجموع،مع أن كل واحد من الخمسه مستثنى لا مجموعها،بلا وجه.

نعم بناء على صحه هذا الوجه فى نفسه،يصح تقريب حكومه(لا تعاد) على قوله عليه السلام(من زاد)،فان دليل(لا تعاد)ليس على حدّ قوله عليه السلام:(من زاد)بصدد نفى جزئيه عدم الزياده،حتى يكون معارضا له،بل بصدد نفى وجوب الاعاده عن الزياده المفروغ عن جزئيه عدمها واقعا إذا صدرت عن عذر.فتدبر.

و عليه فمفاد(لا- تعاد)أن نقص كل جزء وجودى أو عدمى يعتبر فى الصلاه لا- تعاد الصلاه منه إذا كان عن عذر،إلا نقص الخمسه.

فزياده الركن،و إن كان من حيث عدمها المعتبر فى الصلاه راجعه إلى النقص،إلا أنه داخل فى نقص جزء من الصلاه لا نقص الركن،فيدل على عدم مبطليه مطلق الزياده العذريه ركنيه كانت أو غير ركنيه.

و حينئذ:فان لوحظ(لا- تعاد)بالاضافه إلى قوله عليه السلام(من زاد) فيكون حاكما عليه،و يوجب قصر مدلوله على الزياده العمديه.

و على فرض المعارضه،فقوله عليه السلام:(لا تعاد)فى شموله للمستثنى

منه بعد اخراج الخمسه من حيث تأكد ظهوره بالاستثناء أظهر من شمول من زاد للزياده السهويه.

و إن لوحظ لا تعاد بالاضافه إلى قوله عليه السلام:(لأنه زاد فى فرض اللّه)الدال على أن كل زياده فى فرض اللّه توجب الاعاده،فله الحكومه عليه أيضا-سواء أريد الزياده فى الصلاه التى هى فريضه اللّه تعالى أو أريد الزياده فى الجزء المقوم حقيقه كالركن-،فانه فريضه و غيره سنه كما فى بعض الروايات (۱)من جعل بعض الأجزاء الواجبه فريضه و بعضها الآخر سنه،فان عموم العله على الثانى،و إن كان أخص من حيث اختصاصه بالزياده الركنيه دون لا تعاد، إلا أنه أعم من حيث شموله للعمد و السهو دون لا تعاد.مع أنه إذا كان اللسان من باب الحكومه لا يلاحظ العموم و الخصوص بين الحاكم و المحكوم.

نعم:إذا أريد الجزء الركنى من فرض اللّه كان دليلا بنفسه على عدم مبطليه زياده غير الركن،لأن من زاد فى صلاته ركعتين أو ركعه مثلا كانت زياده الركوع و السجود مسبوقه بزيادات أخر.

فلو كانت الزياده مبطله مطلقا كان البطلان مستندا إلى الجزء السابق، فانه أسبق العلل،و لا يصح استناد البطلان إلى العله اللاحقه،و هى زياده الركوع.

إلا أن الظاهر من هذه الروايه الزياده فى الصلاه،لا فى الفريضه بمعنى الركن أو ما فرضه اللّه فى قبال ما فرضه النبى صلّى اللّه عليه و آله.

و إن لوحظ لا تعاد بالاضافه إلى قوله عليه السلام(إذا استيقن...إلى آخره)فلا حكومه حينئذ،لأن قوله عليه السلام(إذا استيقن)متكفل لحكم العمل بعنوان السهو،الاّ أن الترجيح لقوله عليه السلام لا تعاد،لوجوه من

۱- ۱) و هو ما رواه فى الخصال۶۰۴/.

الخلل فى خبر(إذا استيقن):

أحدها:ضعف السند.

ثانيها:أنه فى نسخه الكافى(إذا استيقن أنه زاد فى المكتوبه ركعه) و صاحب الكافى(قدّس سرّه)أضبط فى الروايات من صاحب التهذيب(رحمه اللّه)و لا أقل من الاجمال،و المتيقن منه زياده الركعه،لا الركن و لا مطلق الزياده، و لعل لزياده الركعه التامه خصوصيه.

بل يمكن أن يقال:إن قوله(لا تعاد)لا يعم زياده الركعه،بل ظاهره زياده كل جزء اعتبر عدمها فى الصلاه،لا زياده مجموع الاجزاء.

ثالثها:أنه لا محذور فى تخصيص(إذا استيقن)بزياده الركن،بخلاف ما إذا خصصنا(لا تعاد)بقصره على النقص المحض،لما ادعى من الاجماع على الملازمه بين مبطليه الزياده السهويه و مبطليه النقص السهوى،فبملاحظه هذه الملازمه لا بد:إما من تخصيص(إذا استيقن)بقصره على زياده الركن، لانحفاظ الملازمه حينئذ،أو تخصيص(لا تعاد)و بقاؤه بلا مورد،للزوم إلحاق النقص السهوى فى غير الركن إلى الزياده السهويه فيه.

نعم:يندفع الوجه الأول الذى أجاب به من حيث ضعف السند بعض الساده الاعلام(قدّس سرّه) (۱)،و من حيث اضطراب المتن و اختلاف الكافى و التهذيب بعض الأجله(قدّس سرّه) (۲)فى مصباح الفقيه،و ذلك لأن السند حسن كالصحيح بابراهيم بن هاشم،و لا اختلاف بين التهذيب و الكافى،بل فى الكافى روايتان:

إحداهما:فى باب السهو فى الركوع عن على بن ابراهيم عن أبيه عن

۱- ۱) لم نعرفه.

۲- ۲) هو المحقق الهمدانى قده.كتاب الصلاه من مصباح الفقيه۵۳۸/.

ابن أبی عمیر عن عمر بن أذینه عن زراره عن أبی جعفر علیه السلام قال:(إذا استیقن أنه قد زاد فی الصلاه المکتوبه رکعه لم یعتد بها و استقبل الصلاه استقبالا) الخبر (۱).

ثانیهما:فی باب من سها فی الأربع و الخمس عن علی بن ابراهیم عن أبیه عن ابن أبی عمیر عن عمر بن أذینه عن زراره و بکیر ابنی أعین عن أبی جعفر علیه السلام قال:(إذا استیقن أنه قد زاد فی صلاته المکتوبه لم یعتد بها و استقبل صلاته استقبالا)الخبر (۲).

و الذی حکاه فی التهذیب کما شاهدته هی الروایه الثانیه بسندها الممتاز عن الأولی بضمیمه بکیر بن أعین إلی زراره فی الثانیه بعبارتها المختلفه مع الأولی فی الجمله (۳).

و العجب من صاحب الوسائل حیث روی (۴)عن صاحب الکافی ما هو بحسب السند عین الثانیه،و مع ذلک هو متضمن لزیاده الرکعه.

و اعجب منه أنه ذکر بعد ذلک،و روی محمد بن الحسن بالاسناد مثله،مع أن الشیخ روی الثانیه الخالیه عن اضافه الرکعه.

و بالجمله إذا کانت هناک روایتان فلا تنافی بینهما،لأنهما مثبتان،و إن کانت روایه واحده فهی مجمله،و لا مانع من کونهما روایتین إلا مجرّد الاستبعاد و اللّه العالم.

و أما ملاحظه النسبه بین سائر الأخبار،فمجملها أن قوله علیه السلام:

(من زاد)مع قوله علیه السلام:(إذا استیقن)مثبتان لا معارضه بینهما،بل

۱- ۱) الکافی ۳۴۸/۳.

۲- ۲) الکافی ۳۵۴/۳.

۳- ۳) تهذیب الأحکام ۱۹۴/۲.

۴- ۴) وسائل الشیعه ۲۳۱/۸.

المعارضه بين كل من قوله عليه السلام:(من زاد)و قوله عليه السلام:(إذا استيقن)مع قوله عليه السلام:(لكل زياده و نقيصه).

فنقول:حيث إن قوله عليه السلام:(لكل زياده و نقيصه)بمنزله عامين لا عام واحد،كما هو ظاهر،فهو مع أنه حكم بعنوان السهو فله الحكومه،لكنه مع ذلك أخص من قوله عليه السلام:(من زاد)الشامل للعمد أيضا،إلا أن قوله عليه السلام:(لكل زياده...إلى آخره)مسوق لبيان حكم آخر،و هو وجوب سجدتى السهو،و إن كان يظهر منه أن الزياده و النقيصه ليست بمبطله على الاطلاق، فهو متكفل لحكم الزياده الغير المبطله و حكم النقيصه كذلك.

و منه يظهر حاله بالنسبه إلى المستثنى فى قوله عليه السلام(لا تعاد)،مع أنه أخص من حيث اختصاصه بنقص الخمسه،دون قوله عليه السلام(لكل نقيصه).

و أما قوله عليه السلام:(إذا استيقن)مع قوله عليه السلام(لكل زياده...)إلى آخره.

فنسبتهما التباين،و لكن قوله عليه السلام:(إذا استيقن)مع سلامه سنده و دلالته أظهر من قوله عليه السلام:(لكل زياده)الى آخره،حيث إن الثانى مسوق لبيان حكم آخر.

و من جميع ما ذكرنا تبين أنه لا دليل على مبطليه الزياده السهويه،حتى فى الأركان فتأمل.

***

[التنبیه الرابع]

اشاره

۱۱۱-قوله(قدس سرّه):من (۱)إطلاق دلیل اعتباره جزء (۲)...الخ.

لا-یخفی علیک أن الجزئیه،تاره بلحاظ الوفاء بالغرض،و أخری بلحاظ المطلوبیه شرعا،و الجزئیه المجعوله هی الجزئیه باللحاظ الثانی.

و من الواضح:أن دلیل الاعتبار-سواء کان متکفلا-للتکلیف أو للوضع-لا-یکاد یجدی إلا بعد المعقولیه فی مقام الثبوت،و الجزئیه الجعلیه لا یعقل (۳)،لعدم إمکان تعلق الطلب لا بطلب المرکب و لا بطلب غیری مولوی،و لا بطلب نفسی تحلیلی؛لإناطه الکل بالقدره.

و الجزئیه الواقعیه بلحاظ مقام التأثیر غیر مجعوله،فلا بد من جعل الأمر بالجزء إرشادا إلی جزئیته بلحاظ الغرض،و هو بعید،إذ الظاهر هو الارشاد إلی کونه جزء شرعا.

و منه ظهر عدم الفرق بین کون الأمر به نفسیا تحلیلیا أو غیریّا مولویا أو إرشادیا.

نعم،إطلاق الماده فی طرف الأمر بالجزء یقتضی عدم دخل القدره شرعا فی وفائه بالغرض،و القدره المعتبره عقلا فی مقام فعلیه التکلیف أجنبیه عن هذه المرحله.

و بعد تقیّد إطلاق الأمر بالمرکب باطلاق الماده فی الأمر بالجزء،فلا محاله یکون حجه علی تقیّد المرکب به مطلقا،فلا أمر بغیر المتعذر.

ص:۳۷۹

۱- ۱) فی الاصل:مع،لکن الصحیح:من،کما فی الکفایه.

۲- ۲) کفایه الأصول/۳۶۹.

۳- ۳) کذا فی الأصل،لکن الصحیح:لا تعقل.

و أما تصور إطلاق دليل الواجب،فمبنى على الوضع للاعم و كون الجامع مطلوبا،أو على الوضع للجامع بين مراتب الصحيحه المختلفه كمّا و كيفا،و إلا فمع الوضع للجامع بين أفراد المرتبه العليا،كما هو المنسوب إلى الصحيحى،فلا معنى للاطلاق،لاجمال المرتبه العليا،فتدبر.

١١٢-قوله(قدس سرّه):لاستقلّ العقل بالبراءه (١)...الخ.

هذا فى صوره العجز الابتدائى من حين توجه التكليف مما لا شبهه فيه.

و أما فى صوره العجز الطارئ بعد فعليه التكليف بالمركب،فربما يتخيل أن مقتضى قاعده الاشتغال لزوم الخروج عن عهدته بالمقدار الذى يتمكن منه، للشك فى سقوط الامتثال.

و يمكن أن يقال:إن الخروج عن عهده المركب بما هو غير لازم قطعا، و الخروج عن عهده الميسور منه حيث إن عهدته تبعيه،أيضا غير لازم،للقطع بأن تلك العهده تابعه لعهده المركب،و كونه بنفسه فى العهده مشكوك من أول الأمر.

و منه تعرف حال استصحاب الاشتغال،و لو بتقريب أن الاشتغال أمر مجعول تبعى منتزع من تعلق التكليف بشيء،فان عهده الميسور عهده تبعيه لا شك فى زوالها،إلا بالوجوه الآتيه فى استصحاب وجوب الميسور من الأجزاء.

و منه تعرف أيضا أنه لا مجال لدعوى لزوم المخالفه القطعيه من عدم اتيان الميسور،إذ لا علم و لو إجمالا بتعلق التكليف النفسى من أول الأمر بالميسور، فلا يقاس بباب الأقل و الأكثر.

١١٣-قوله(قدس سرّه):إنه لا مجال هاهنا لمثله بداهه (٢)...الخ.

بل لا مجال له أصلا،إذ الجزئيه و الشرطيه المجعولتان بالأمر بالمركب

١- ١) كفايه الأصول٣٦٩/.

٢- ٢) كفايه الأصول٣٦٩/.

و المشروط مقطوع الانتفاء،لفرض التعذر.

و الجزئيه و الشرطيه بلحاظ مقام الغرض مشكوك الثبوت،إلا أنهما واقعيتان لا مجعولتان حتى يعقل رفعهما بحديث الرفع.

مضافا إلى أن دليل الواجب إن كان له إطلاق لكفى فى نفى الجزئيه و الشرطيه عند التعذر،و إن لم يكن له إطلاق،كما هو مفروض الكلام،فلا يفيد نفى الجزئيه و الشرطيه بحديث الرفع للتعبد بالباقى،إذ ليس شأنه إلا الرفع دون الاثبات،فلا تصل النوبه إلى منافاته للامتنان،فانه إنما تصل النوبه[اليها] (۱)اذا كان مقتضى الحديث فى نفسه التعبد بالباقى بالتعبد برفع الجزئيه و الشرطيه.

۱۱۴-قوله(قدس سرّه):نعم ربما يقال:بأن قضيه الاستصحاب (۲)...الخ.

يقرر الاستصحاب بوجوه أربعه:

أحدها:ما فى المتن،و فى كلام (۳)الشيخ الأعظم(قدّس سرّه)،و هو استصحاب الجامع بين الوجوب الغيرى الثابت للباقى من الأول و الوجوب النفسى المحتمل ثبوته بعد زوال الوجوب الغيرى،حيث إن الأول بحدّه و إن كان مقطوع الارتفاع،و الثانى بحدّه و إن كان مشكوك الحدوث،إلا أنه بما هو وجوب كان متيقنا،و يشك فى بقائه بما هو وجوب فى ضمن الوجوب النفسى المحتمل،فان زواله بحدّه لا ينافى بقاءه بجامعه و لو فى ضمن فرد آخر.

و الجواب أولا:أنه لا وجوب غيرى للاجزاء،حتى يتعلق الجامع بين الوجوب الغيرى و النفسى.

۱- ۱) أثبتناها لضروره السياق.

۲- ۲) كفايه الأصول ۳۷۰/.

۳- ۳) فرائد الأصول المحشى ۱۴۲/۲.

و ثانیا:بأن الجامع موجود بوجودات متعدده،و لیس وجوده فی ضمن فرد بقائه لوجوده فی ضمن فرد آخر،إلا إذا کان بینهما وحده اتصالیه کالبیاض الشدید الذی یزول شدته و یبقی أصله،فان القطع بزواله بما هو شدید لا ینافی الشک فی بقائه بما هو بیاض.

و من الواضح:أنه لیس بین الوجوب و الاستحباب،و لا بین الوجوبین وحده اتصالیه،فانهما من الاعتباریات التی لا یجری فیها الحرکه و الاشتداد،بل یجری فی بعض المقولات.

مع أنه یستحیل أن یکون الوجوب النفسی من مراتب الوجوب الغیری المعلولی المنبعث عن وجوب المرکب نفسیا.

و ثالثا:بأن المستصحب و إن کان حکما،فلا یحتاج التعبّد به إلی أثر شرعی آخر،إلا أنه بالاضافه إلی ما هو المهم فی المقام،من لزوم امتثاله و استحقاق العقوبه علی مخالفته:إما مثبت أو غیر مفید فیلغو،فانه لو قلنا:بأن التعبّد بالجامع یستلزم التعبّد بوجوب الباقی نفسیا،فیترتب علیه الأثر المهم،فهو أصل مثبت، لأن لازم بقاء الوجوب الجامع عقلا کونه فی ضمن الوجوب النفسی للباقی، و لو قلنا:بمجرد التعبد بالجامع،فالجامع بین ما یترتب علیه العقاب و ما لا یترتب علیه،لا یعقل أن یکون لازمه العقلی استحقاق العقاب.

ثانیها:استصحاب الوجوب النفسی الشخصی،بدعوی المسامحه العرفیه فی موضوعه،نظرا إلی أن الباقی فی نظر العرف متحد مع المرکب، فیکون وجوبه وجوبه.

و الجواب:أنه إنما یصح إذا کان المتعذر بحیث لا یمنع عن دعوی الاتحاد بین المرکب و الباقی،فلا مجال للاستصحاب علی الاطلاق بل فی مثله،کما أن استصحاب کریّه الماء کذلک،فانه إنما یصح إذا کان الموجود من الماء متحدا مع الماء السابق عرفا،بلحاظ کون المأخوذ منه قلیلا یتسامح فیه عرفا.

و ربما يتخيل

و ربما يتخيل (۱)بقاء الموضوع هنا و فی مسأله الکریه بالدقه العقلیه:

أما فیما نحن فیه،فبالنظر إلی أن مثل الصلاه التی لها جامع ینطبق علی المراتب المختلفه کما و کیفا،لا تفسد بزوال جزء و لا تختل بفقده،فالموضوع و هی حقیقه الصلاه محفوظ بالدقه.

و أما فی الکریه،فبدعوی أن الکریه کمیه الماء،و الکم عرض لا یزول بزواله موضوعه،و أخذ مقدار من الماء لا یوجب زوال الجسم الطبیعی،لأن الاتصال عرض لا یزول الجسم بزواله و إن بقی منه شیء یسیر.

و هو تخیل عجیب و توهم غریب:

أما فی الصلاه فبأنها و إن کانت ذات مراتب،إلا أن کل مرتبه مطلوبه من طائفه لا من کل أحد.

و الکلام فی المرتبه المطلوبه من هذا المکلف،و المفروض اختلال موضوع تکلیفه الشخصی،فلا مجال إلا بالمسامحه فی بقاء موضوع تکلیفه،و إلاّ فبقاؤه بالمراتب الأخر المطلوبه من أشخاص آخرین لیس بالحقیقه بقاء للموجود سابقا فی حقه.

و أما فی الکریه،فبأنها کمّ خاص لمتکمّم مخصوص،فلا ینفک هذا الکم الخاص عن هذا المتکمم المخصوص،و عرضیته غیر منافیه لملازمته لمتکمم بالخصوص بحیث یزول بزواله،و إن بقی بما هو جسم،فان موضوع الکم هو الجسم التعلیمی الذی نسبته الی الجسم الطبیعی نسبه المتعین إلی اللامتعین،فلا محاله یکون زوال الکمیه الخاصه مساوقا لانتفاء تلک المرتبه من الجسم التعلیمی، و تعین الجسم الطبیعی بمرتبه أخری منه،فإسقاط الجسم التعلیمی من البین أو توهم أنه عین العرض أوجب هذا الاشکال.

۱- ۱) محجه العلماء ۵۶/۲.

و منه يعلم حال عرضيه الاتصال،فان معنى عرضيه الاتصال أنه لا يزول الجسم بعروض الانفصال،لا أنه يبقى بحدّ ينتزع منه ذلك الكم الخاص،و هو من الوضوح بمكان.

ثالثها:استصحاب الوجوب للباقى،مع قطع النظر عن نفسيته و غيريته، لعدم التمايز بينهما فى نظر العرف،بل العرف يرى الباقى واجبا سابقا و يشك فى بقائه على الوجوب،حيث إنهم يرونهما متحدين.

و هذا راجع إلى المسامحه فى المستصحب،لا إلى أخذ الجامع بين الوجوب من الغيرى و النفسى.

و الجواب:أن عدم التمايز من حيث النفسيه و الغيريه،غير عدم التمايز من حيث الوجود،فالوجوب السابق و اللاحق،و إن لم يكن بينهما تمايز من حيث النفسيه و الغيريه،لكنهما متمايزان من حيث الوجود،بداهه أن وجوب الباقى لاحقا غير وجوبه سابقا غيريه وجوديه،لا غيريه صنفيه بحيث يكون الأول من صنف الغيرى و الثانى من صنف النفسى،و ملاك البقاء عدم التمايز من حيث الوجود،و إلا فلو كان الوجود واحدا،و كان حدوثا معنونا بعنوان و بقاء معنونا بعنوان آخر،لما كان ضائرا بالوحده التى هى ملاك البقاء.

رابعها:استصحاب الوجوب النفسى الشخصى،مع قطع النظر عن متعلقه،نظير استصحاب وجود الكر.

لا يقال:بقاء الكرّ بحده محتمل،بخلاف الوجوب النفسى المتيقن،فانه بحده مقطوع الارتفاع،و لو كان هناك وجوب نفسى لكان وجودا آخر من طبيعى الوجوب النفسى،فلا مجال إلا لاستصحاب طبيعى الوجوب النفسى، فيدخل فى القسم الثالث من استصحاب الكلى.

لأنا نقول:تعدد الملاك لا يوجب تعدد الوجوب النفسى،فيكون حدوثا بملاك و بقاء بملاك آخر.

بل يمكن أن يكون عين ذلك الملاك باقيا،لدخل الجزء المتعذر فى الغرض عند التمكن منه لا مطلقا.

و الجواب:أن مجرد التعبد ببقاء الوجوب النفسى لا يجدى ما لم يكن الباقى واجبا نفسيا،و التعبد بوجوبه النفسى بعد التعبد ببقائه الملازم عقلا لتعلقه بالباقى من الأصول المثبته.

هذا ما قيل فى تقرير الاستصحاب.

و يمكن أن يقال:إن الأجزاء الباقيه،و ان لم يكن لها وجوب غيرى و لا وجوب نفسى،لكن الوجوب النفسى المتعلق بالمركب له حقيقه و دقه تعلق بالباقى،لانبساط الوجوب النفسى على الأجزاء بالاسر،فيشك بعد زوال انبساطه و تعلقه عن الجزء المتعذر فى ارتفاع تعلقاته و انبساطه على سائر الأجزاء، فيستصحب بلا مسامحه فى الموضوع و لا فى المستصحب،و من دون أخذ الجامع.

هذا فى صوره تعذّر الجزء.

و أما فى صوره تعذّر الشرط:

فان أريد به الخصوصيّه المقوّمه للجزء،فلا استصحاب،لما مرّ من عدم انبساط الأمر على الجزء بذاته،بل بما هو جزء و هو الخاص.

و إن أريد به الخصوصيه الدخيله فى تأثير الأجزاء بالأسر،فلا ينبغى الاشكال فى جريان الاستصحاب؛لما مرّ من أن الشرائط غير مراده فى عرض إراده المشروط،بل ينبعث عن إرادته اراده الشرط.

و القطع بزوال الاراده المتعلقه بالشرط لا يقتضى القطع بزوال الاراده النفسيه المتعلقه بذات المشروط.

فاستصحاب شخص وجوب المشروط بلا مسامحه أصلا مما لا ينبغى الارتياب فيه.

نعم يمكن الاشكال فى استصحاب وجوب الأجزاء الباقيه؛بتقريب أن

الحکم یتشخص بموضوعه،فذلک الوجوب النفسی المنبسط علی الأجزاء بالأسر لتشخصه بها زال قطعا،و المتشخص بالاجزاء الباقیه لو کان لکان وجوبا آخر،فلا بد من المسامحه حینئذ.

و منه یتضح ما فی الوجه الرابع،مع وحده الملاک أو تعدده،فان الاراده أیضا تتشخص بموضوعها،فلا محاله هی إراده أخری.

نعم بقاؤها لموضوعها بملاک آخر لا ینافی الوحده الاتصالیه،لابقائها لغیر موضوعها سواء کان بعین ذلک الملاک أو بغیره،فتدبر جیّدا.

۱۱۵-قوله(قدس سره):و دلاله الأول مبنیه علی کون کلمه (۱)...الخ.

لا یخفی علیک أن کلمه(من)إما تبعیضیه أو بیانیه أو بمعنی الباء.

و لفظ(بشیء)إما أن یراد منه المرکب أو العام،أو الکلی.

و کلمه(ما)فی قوله علیه السلام:(ما استطعتم)إمّا ان یراد منها الموصوله أو المصدریه الزمانیه.

و لا ریب أنه لا معنی لکون کلمه(من)بیانیه،لأن مدخولها الضمیر،و لا یمکن أن یکون بیانا لشیء،کیف و هو مبهم،و کونها بمعنی الباء غیر متعین،لأن الاتیان یتعدی بنفسه تاره و بالباء أخری.

فمن الأول قوله تعالی: وَ اللاّتِی یَأْتِینَ الْفاحِشَهَ (۲)و قوله تعالی: وَ لا یَأْتُونَ الْبَأْسَ إِلاّ قَلِیلاً (۳)و من الثانی قوله تعالی: یَأْتِینَ بِفاحِشَهٍ مُبَیِّنَهٍ (۴).

و لفظ الشیء لا یکنی به عن المتعدد بل عن الواحد،و إنما یکنی عن

۱- ۱) کفایه الأصول ۳۷۰/.

۲- ۲) النساء ۱۵.

۳- ۳) الاحزاب ۱۸.

۴- ۴) النساء ۱۹.

المتعدد بأشياء،فيدور الأمر بين الكلى الذى له وحده جنسيه أو نوعيه أو صنفيه، أو المركب الذى له وحده اعتباريه،و حيث إن التبعيض لا يلائم الكلى،إذ الفرد ليس بعض الكلى بل مصداقه،فلا محاله يراد منه المركب الذى له أجزاء.

كما أن كلمه(ما)ظاهره فى الموصول،دون المصدريه الزمانيه،فيكون مفعولا لقوله عليه السلام(فأتوا)،فالمراد إذا أمرتكم بمركب ذى أجزاء فأتوا ما تستطيعونه منه،لا فأتوا به مده استطاعتكم.

إلا أن مورد الروايه-كما فى المتن-لا يلائم المركب من أجزاء،كما أنه أجنبى عن الأمر بالعام الذى له أفراد.

بل يلائم الكلى الذى يصدق على الأفراد،و قد عرفت عدم ملائمه التبعيض له.

فالتحقيق:أن كلمه(من)ليست للتبعيض بعنوانه حتى لا يلائم الكلى، بل لمجرد اقتطاع مدخولها عن متعلقه،و إن كان يوافق التبعيض أحيانا.

و من الواضح أن الفرد متشعّب من الكلى،و أن الكلى الذى ينطبق على ما يستطاع و ما لا يستطاع،فما يستطاع منه مقتطع من مثله-و حينئذ-لا يتعين إراده المركب،و المتقين بحسب مورد الروايه هو الكلى الذى يلائمه لفظ (الشيء)و كلمه(من)و كون(ما)بمعنى الموصول،لا بمعنى المصدريه الزمانيه، فتدبر جيّدا.

۱۱۶-قوله(قدّس سرّه):حيث لم يظهر فى عدم سقوط الميسور من الاجزاء (۱)...الخ.

حيث إن السقوط لا يكون إلا متفرعا على الثبوت بوجه من الوجوه، فلو كان المراد الميسور من الأفراد،لم يكن موهم لسقوط الحكم عن فرد بسبب

۱- ۱) كفايه الأصول ۳۷۱/.

سقوطه عن فرد آخر،ليحكم عليه بعدم سقوطه،فان مجرد الجمع فى العباره لا يوجب توهم السقوط إلا من الغافل،فلا يناسب توهم السقوط إلا فى الميسور من الأجزاء،فيصح ضرب القاعده و الحكم بعدم سقوطه هذا.

ثم إن الجمله إما خبريه محضه عن ثبوت الحكم بثبوت ملاكه،أو بمرتبه منه،و إما خبريه بداعى البعث نحو الميسور،بعنوان عدم سقوط حكمه الثابت أولا.

و أما جعله إنشاء ابتدائيا فغير معقول.لأن السقوط و عدمه ليسا من أفعال المكلف حتى يؤمر به،و لا فرق فى عدم المعقوليه بين إضافه السقوط و عدمه إلى نفس الميسور أو إلى حكمه،بل الحكم بعدم سقوط الحكم اولى بعدم المعقوليه.

و لا يقاس بحرمه نقض الحكم المتيقن،فان النقض العملى عنوان لترك العمل بالواجب المتيقن وجوبه مثلا،فالنهى عنه نهى عن ترك العمل،و الأمر بالابقاء العملى أمر بالعمل،بخلاف السقوط و عدمه،فانه ليس عنوانا لفعل المكلف و تركه.

نعم إن كان لا يسقط-بالبناء للمجهول-من الاسقاط كان نهيا عن الاسقاط،و هو عنوان لترك العمل بالحكم الثابت أولا،فيكون كالنهى عن النقض العملى.

و هذا بخلاف ما إذا كان بعنوان الحكايه عن عدم السقوط،فانه يناسب التعبد بثبوت الحكم كنايه،لأن لازم جعل الحكم للميسور كونه ثابتا غير ساقط، فتدبر جيّدا.

***

ص :٣٨٨

۱۱۷-قوله(قدس سره):لا أنها عباره عن عدم سقوطه بنفسه (۱)...الخ.

ليس المراد من عدم سقوطه بنفسه بقاءه فی عهده المكلف،و هو الذی ينسب إلى نفس الميسور،لا إلى حكمه حتى لا يعم المستحبات،إذ لا عهده لها، و ليس المراد من عدم سقوطه كونه مطلوبا بالمطلوبيه المطلقه حتى لا يجدى فی الواجبات،بل ثبوت الموضوعات و سقوطها التشريعی المناسب لإخبار الشارع ثبوتها على وجه الموضوعيه لحكمها أو سقوطها عن الموضوعيه،فالميسور من الواجب باق على موضوعيته للوجوب،و الميسور من المستحب باق على موضوعيته للاستحباب.

و حيث إن الظاهر تعلق عدم السقوط بنفس الميسور الذی له معنى معقول،فلا داعی إلى صرفه عن ظاهره باراده عدم سقوط حكمه.

بل المسامحه فيه أهون من المسامحه فی عدم سقوط حكمه،لأن وجوبه الغيری ساقط قطعا،و لا يعقل التعبد بعدمه و وجوبه النفسی غير ثابت من رأس،فلا سقوط له،و لا عدم السقوط.فلا بد من المسامحه بأحد (۲)الوجوه المتقدمه فی الاستصحاب.

بخلاف عدم سقوطه عن الموضوعيه للحكم،فان الغرض أن موضوعيته للحكم مستمره غير ساقطه،و إن كان حكمه فعلا غير حكمه قبلا،فان سقوط حكمه الأول مع قيام حكم آخر مقامه لا يوجب بقاء الحكم،لكن كونه على أی تقدير موضوعا للحكم يوجب بقاءه على صفه الموضوعيه.

و هذا أيضا و إن كان بنحو من المسامحه،لأن تشخص الحكم بتشخص

۱- ۱) كفايه الأصول ۳۷۱/.

۲- ۲) فی التعليقه ۱۱۴.

موضوعه،و حیثیه موضوعیته لحکم غیر حیثیه موضوعیه لحکم آخر،لکن هذا بالدقه العقلیه لا بالنظر العرفی،فتأمل.

و لا یخفی علیک أن المسامحه هنا لیس کالمسامحه فی الاستصحاب موضوعا أو من حیث المستصحب،لإمکان عدم الالتزام بالمسامحه هناک،و ملاحظه المستصحب أو الموضوع علی وجه الدقه،إلا أنه هنا مما لا بد منه لفرض المیسور و المعسور فی المرکب من الأجزاء،فالتعبد بعدم السقوط مبنی علی مقدار من المسامحه و إلاّ کانت القاعده بلا مورد،إلا أن یحمل علی الأفعال المتعدده،فان ثبوتها و سقوطها تحقیقی غیر مبنی علی المسامحه.

لکنک قد عرفت أنه لا موجب لتوهم السقوط،حتی یقوم الشارع بصدد التعبد بالثبوت و عدم السقوط.

۱۱۸-قوله(قده):و اما الثالث،فبعد تسلیم ظهور کون الکل فی المجموعی (۱)..الخ.

قد عرفت سابقا (۲):أن الموصول لا یکنی به إلا عن الواحد لا عن المتعدد و إن کان عاما،فان معنی عمومه کل فعل لا یدرک،لا کل أفعال لا تدرک.

و من الواضح:أن الفعل الواحد لا کل له إلا إذا کان له بعض،فلا محاله یراد منه المرکب من الأجزاء،فانه القابل لأن یکون له کل و بعض.

نعم لا مانع من إراده الکلی الذی یندرج تحته أفراد،بأن یراد:أن الکلی الذی لا یدرک بکلیته لا یترک بکلیته،فهو من حیث وحدته یکنی عنه بالموصول، و من حیث سعته لأفراده له الکلیه،فالموصول یعم المرکب و الکلی.

۱- ۱) کفایه الأصول/۳۷۲.

۲- ۲) لم یتقدم منه قده ما یدل علی أن الموصول لا یکنی به عن المتعدد و إنما الذی تقدم منه أن لفظ الشیء لا یکنی به عن المتعدد بل عن الواحد.التعلیقه ۱۱۵.

و عن الشيخ الأعظم(قدّس سرّه) (1):انه لو أريد من الموصول الأفعال المتعدده كان الكل مجموعيا أيضا،إذ لو كان أفراديا لكان معناه أن ما لا يدرك شيء منه لا يترك شيء منه،و لا معنى له،إذ المفروض عدم إدراك هذا الفرد، و ذلك الفرد إلى آخر الافراد،فكيف يعقل أن يقال:لا يترك شيء منه؟

و أورد عليه بأن كون الكل مجموعيّا أو أفراديّا لا مدخل له فى ذلك،بل المناط كون العموم مسلوبا أو السلب عامّا،مستشهدا بأن الحكم فى المحصوره على الأفراد و لا يكون مفاد ليس كل حيوان إنسانا بنحو الكل المجموعى،بل بنحو الكل الأفرادى،و انما السلب فيه من باب سلب العموم لا من باب عموم السلب.

و عليه،فاذا كان ما لا يدرك كله بنحو سلب العموم،يجدى فيما نحن فيه و إن كان الكل أفراديا.

و يندفع:بأن ما ذكره أهل الميزان من أن الحكم فى المحصوره على الأفراد فى قبال القضيه الطبيعيه التى يكون الحكم فيها على الطبيعه-بما هى طبيعه كليه-.

فلا منافاه بين أن يكون الحكم على الأفراد،و أن يكون المراد تاره كل واحد من الأفراد و أخرى مجموع الأفراد.

و أما أن سلب العموم يجامع الكل الأفرادى،ففيه:أن السلب فى سلب العموم واحد،و فى عموم السلب متعدد،و مقتضى التضايف بين السلب و المسلوب و المسلوب عنه.أن وحده السلب يقتضى (2)وحده المسلوب و المسلوب عنه، و يستحيل وحده السلب و تعدد المسلوب،و يستحيل وحده المسلوب و تعدد المسلوب عنه.

١- ١) فرائد الأصول المحشى ١۴۴/٢.

٢- ٢) كذا فى الأصل،لكن الصحيح:تقتضى.

كما أن تعدد السلب يقتضى تعدد المسلوب و المسلوب عنه بعين هذا البرهان،فمع لحاظ الكل أفراديا بملاحظه الكثرات-بما هى كثرات-يستحيل وحده الايجاب و وحده السلب.

غايه الأمر أن سلب العموم،تاره لسلب مجموع الأجزاء،و أخرى لسلب مجموع الأفراد،فالحق حينئذ مع الشيخ(قدّس سرّه)حيث أفاد:أن مفاد القضيه هو الكل المجموعى و إن أريد من الموصول الأفعال المتعدده.

ثم إن فعل المجموع مساوق لفعل الجميع،فتركه البديل له أيضا مساوق لترك الجميع.فصح أن يقال:ما لا يدرك مجموعه لا يترك مجموعه،و لازمه فعل البعض حتى لا يكون المجموع المساوق للجميع متروكا.

۱۱۹-قوله(قدس سره):ثم إنه حيث كان الملاک فی قاعده (۱)...الخ.

لا يخفى عليك أن الخاص بما هو خاص مباين لذات الخاص عقلا،و إن كان غير مباين له عرفا أحيانا،و كذا المركب بما هو مباين عقلا لما هو فاقد لجزء منه و لو يسيرا،و إن كان غير مباين عرفا لفاقد اليسير.

إلا أن موضوع القاعده هو الميسور فى قبال المعسور،و ليس هو إلا المقدور عقلا و شرعا و عرفا.

و من البين:أن الجزء الواحد مقدور من العشره،و ذات الخاص مقدور من الخاص بما هو خاص عقلا و شرعا و عرفا.

و لا فرق بين مطلق الميسور و الميسور من الشىء،إلا بعدم لزوم الارتباط فى الأول و لزوم الارتباط فى الثانى.إما بأن يكون جزء من مركب أو فردا من عام.

نعم كونه ميسورا بلحاظ مقام تعلق الحكم،أو بلحاظ مقام الوفاء

۱- ۱) كفايه الأصول۳۷۲/.

بالغرض-الراجع فی الحقیقه إلی ثبوته بلحاظ تعلق الحکم به،أو ثبوته بلحاظ وفائه بالغرض اللازم فی صدق عدم سقوطه-،ربما یختلف العقل و الشرع و العرف فیه،مثلا-الجزء و ان کان یسیرا مما تعلق به الحکم فله ثبوت عقلا-فیصح أن یتقیّد (۱)بعدم سقوطه.

و أما ذات الخاص،فلا تعلق للحکم به (۲)عقلا و إن کان یختلف بنظر العرف:فربما یری تعلق الحکم به لوحده الواجد و الفاقد عرفا.

و ربما لا یری تعلق الحکم به لتباین الواجد و الفاقد عرفا.

و کذا فی مقام الوفاء بالغرض:فان کان المیسور واقعا وافیا بالغرض فله ثبوت موجب للتعبد بعدم سقوطه.

و ان لم یکن وافیا به فلا ثبوت له حتی یتعبد بعدم سقوطه.

لکن هذا المعنی لا یوجب أن یکون الاخراج عن الحکم أو الادراج فی الحکم من باب التخطئه:

أما من حیث الوفاء بالغرض فهو،و إن کان له واقع محفوظ،لکنه لا طریق للعرف إلیه حتی یعقل تصویب نظرهم و تخطئه نظرهم.

و أما من حیث تعلق الطلب به:فان کان الموضوع ما یراه العرف مما له حکم ثابت سابقا بما هو کذلک،بحیث کان نظرهم مقوم الموضوع،فلا محاله یکون الاخراج تقییدا فی الحکم؛لأن الموضوع بحده محفوظ.

و إن کان الموضوع ما له ثبوت واقعا و کان نظر العرف طریقا إلی الموضوع،فالجزء و إن کان یسیرا له الحکم واقعا بحکم العقل دائما،و ذات الخاص لا حکم له (۳)واقعا دائما،فکیف یعقل التصویب تاره و التخطئه أخری؟

۱- ۱) کذا فی الأصل،و الصحیح:یتعبّد.
۲- ۲) کذا فی الأصل،لکن الصحیح:بها،و کذا الأمر فی باقی الضمائر،فان المرجع:ذات الخاص.
۳- ۳) هکذا فی نسخه المصنف قده،لکن الصحیح:لها.

فلا معنی لجعل نظره حجه بالاطلاق،و تخطئته فی الاخراج و الادراج.

بل الواقع معلوم دائما؛إذ لا مقام للثبوت من حیث الحکم إلا مرحله تعلق الحکم،بل تقیید فی مرحله الاخراج و تشریک فی مرحله الادراج.

فعلم:أن التخطئه و التصویب مما لا مجال له،لا من حیث صدق المیسور بذاته،و لا من حیث ثبوت الحکم،و لا من حیث الوفاء بالغرض.و أن الجزء المیسور مما تعمه القاعده مطلقا،و أن ذات المشروط مما لا تعمه القاعده.

نعم المشروط بالشرط الحقیقی الذی له دخل فی التأثیر،لا بمعنی المقوّم للجزء،له الحکم دائما و ان سقط الحکم عن شرطه،کما بیناه سابقا (1).

۱۲۰-قوله(قدس سرّه):کان المرجع هو الاطلاق (2)...الخ.

أی إطلاق المقام لا اطلاق الکلام،لأن الموضوع هو المیسور واقعا،و لا یتخلف عنه حکمه و لا یتضیق بالاخراج و لا یتسع بالادراج.بل حیث رتب الشارع الحکم بعدم السقوط علی المیسور الواقعی،و لم یعین طریقا إلیه کان نظر العرف طریقا إلیه،و إلاّ لزم نقض الغرض،فنظر العرف حجه باطلاق المقام و عدم نصب الطریق،فیکون الاخراج تخطئه للنظر العرفی،و الادراج کذلک.

و أما حدیث استکشاف الوفاء بالغرض بتمامه أو بمعظمه،ففیه:

إن کانت القضیه خبریه محضه،کان بقاء الحکم حقیقه و عدم سقوطه کاشفا عن بقاء ملاکه،من باب کشف المعلول عن علته.

و إن کانت القضیه تعبّدیه لجعل الحکم المماثل،کحرمه النقض فی الاستصحاب،فهو حیث إنه حکم فعلیّ مماثل،یکشف عن انبعاثه عن مصلحه داعیه.

أما أنها عین مصلحه الحکم الثابت سابقا أو مصلحه أخری.فلا دلیل

۱- ۱) فی التعلیقه ۱۱۴.

۲- ۲) کفایه الأصول۳۷۲/.

علیه،کما هو کذلک فی التعبد الاستصحابی.

۱۲۱-قوله(قدس سرّه):فیخرج أو یدرج تخطئه (۱)...الخ.

أی علی مسلکه(قدّس سرّه)مطلقا،و أما علی مسلک غیره فمن باب التخصیص فی الأول،و من باب التشریک المحض فی الثانی.

و قوله(قدّس سرّه)فأفهم:إما إشاره إلی أن الاخراج تخطئه،حیث إن الحکم مرتب علی المیسور الواقعی بطریقیّه المیسور العرفی إلیه،فنفی الحکم لا بدّ من أن یکون من باب تخطئه نظر العرف،بخلاف الادراج،فإنه حیث لا یراه العرف میسورا لا یحکم بعدم سقوطه،فلا طریق حتی یکون الادراج تخطئه،لا انه هناک طریق إلی عدمه حتی یتصور التخطئه.

و یندفع:بأن مقتضی ترتیب الحکم علی المیسور الواقعی،و عدم نصب الطریق أن یکون ما یراه العرف میسورا طریقا إلی موضوع الحکم،و أن ما لا یراه میسورا طریقا الی عدمه.

فکما أن القاعده متکفله للحکم علی المیسور الواقعی بالمطابقه،و لعدم الحکم بالالتزام،کذلک فی جعل نظرهم طریقا إلی الموضوع،فمجرد عدم کونه میسورا بنظرهم کاف فی عدم الحکم،و لا حاجه إلی حکم العرف بأنه لیس بمیسور واقعا.

و إما إشاره إلی أن الادراج:إن کان بعنوان أنه میسور واقعا کان تخطئه لنظر العرف،و إلاّ لکان تشریکا محضا فی الحکم.

و من البین أنه لیس فی الدّلیل المتکفل المخالف لظاهر قاعده المیسور الحکم علی شیء بعنوان انه میسور حتی یکون تخطئه لنظر العرف الحاکم بأنه لیس بمیسور.

ص:۳۹۵

۱- ۱) کفایه الأصول۳۷۲/.

ثم إنه ربما يورد على هذه القاعده كبعض القواعد الأخر بلزوم التخصيص الكثير أو الأكثر،بل عن شيخنا (۱)الاستاذ(قدّس سرّه)أن الباقى تحت هذه القاعده بالنسبه إلى الخارج عنها كالقطره من البحر.

و أجاب(قدّس سرّه)على مسلكه بأن الخارج عنها بنحو التخصّص لا التخصيص،فإن الحكم مرتب على الميسور الواقعى،و لعل الخارج ليس ميسورا واقعيا بتخطئه نظر العرف.

إلا أنه صحيح بالاضافه إلى نفس موضوع الحكم،حيث إنه لم يعلم تخلف الحكم عن موضوعه الواقعى و لو فى مورد.

و أما بالاضافه إلى الاطلاق المقتضى لحجيه نظر العرف،و أن كل ما هو ميسور عرفا فهو ميسور واقعا،فالاشكال باق؛اذ لا فرق فى الاستهجان بين أن يكون أكثر أفراد الميسور الواقعى خارجا عن حكمه،و أن يكون أكثر أفراد الميسور العرفى خارجا عن كونه طريقا إلى الميسور الواقعى هذا.

و أما على مسلك من يرى الاخراج تخصيصا و الادراج تشريكا،فقد أجيب عن لزوم الاستهجان بوجهين:

أحدهما:أن يكون موضوع العام معنونا بعنوان واقعى،لا يكون الخارج عن تحته إلا بنحو الخروج عن موضوعه تخصّصا،و لو بأن يكون الموضوع محفوفا بقرينه مختفيه علينا.

و لذا يقتصر فى العمل بمثل هذه القواعد على صوره عمل الأصحاب بها؛ لأنه يكشف عن تحقق الموضوع بعنوانه،و أنهم اطلعوا على تلك القرينه المختفيه.

لكن هذا الوجه إنما يصح إذا كان عملهم كاشفا قطعيا عن تحقق العنوان و وجود القرينه الحافه باللفظ،و إلاّ فالظن بالمراد إذا لم يكن ناشئا عن ظهور

۱- ۱) التعليقه على فرائد الاصول۱۶۲/.

اللفظ لا دليل على حجيته،و ليس كعملهم بالخبر الضعيف،حتى يكون الخبر بسببه موثوقا به،ليتم به موضوع دليل حجيه الخبر؛إذ الحجه فى باب الدلاله هو الظهور،و العمل لا يوجب ظهور اللفظ،بل يظن به ما يوجب الظهور،و هى تلك القرينه المختفيه عنّا.

ثانيهما:أن يكون الخارج عن تحت العام خارجا عنه بعنوان واحد فليس هناك إلا إخراج واحد،و ان كان المندرج تحت ذلك العنوان أكثر مما بقى تحت العام.

و فيه:أن ذلك إنما يجدى إذا كان مصاديق العام هى العناوين المعبر عنها بعباره جامعه،فان خروج عنوان لا يضر.

و أما إذا كان مصاديقه ذوات الأفراد،فكثرتها موجبه للاستهجان و إن اندرجت تحت عنوان واحد،حيث إن وحده العنوان أجنبيه عما هو مناط الفرديه للعام.

نعم:فى أصل استهجان التخصيص الأكثر كلام تعرضنا له فى بعض المقامات،و على فرضه،فالمسلم منه ما إذا كان التخصيص فى حدّ ذاته أكثر من الباقى،لا ما إذا كان أكثر بالاضافه إلى الباقى،بحيث يكون الباقى فى حدّ ذاته كثيرا أيضا،مع أنه سيأتى (١)فى قاعده الضرر-إن شاء اللّه تعالى-أن الخارج ليس بأكثر.

۱۲۲-قوله(قدس سره):لامكان الاحتياط باتيان العمل (٢)...الخ.

و الوجه فيه:أن مورد دوران الأمر بين المحذورين،يكون المطلوب فى

١- ١) التعليقه ۱۴۴.

٢- ٢) كفايه الأصول۳۷۳/.

كـل واقعـه أحـد الأـمرين اللـذين لاـ يتمكن من مـوافقه التكليـف فيه،و الفعـل فى واقعه و الـترك فى أخرى ليس مـوافقه قطعيه للتكليف،لأـنه هنـاك بعـدد الوقـائع تكـاليف متعـدده،فالفعـل موافقه احتماليه لتكليف،و الترك موافقه احتماليه لتكليف آخر،لا للتكليف فى الواقعه الأولى.

بخلاـف مـا نحن فيه،فـانه ليس المطلـوب إلاـ صـلاه واحـده متخصـصه،إمـا بجزء وجـودى أو بجزء عـدمى،و يتمكن من موافقه التكليف بذلك الخاص قطعيا باتيانه مرتين،فتدبر.

***

[شرط إجراء أصاله الاحتياط]

۱۲۳-قوله(قدس سرّه):و توهم كون التكرار عبثا أو لعبا بأمر المولى (۱)...الخ.

قد مر (۲)فى مباحث القطع أنه لا لعب و لا عبث فى الاطاعه و الامتثال:

لا من حيث انبعاث العمل عن داع شيطانى،لفرض دعوه الأمر المحتمل فى كل عمل.

و لا من حيث انبعاث العمل عن داعى الأمر وداع نفسانى،لفرض استقلال الأمر المحتمل فى الدعوه،و إلا لكان العمل باطلا من حيث التشريک فى الداعى،و لو كان الشريک داعيا عقلائيا.

و لا من حيث انطباق عنوان اللعب على العمل بنفسه،لأن العمل بنفسه و بذاته عباده ذاتيه،و انطباق عنوان آخر عليه من قبل الداعى،بعد فرض دعوه الأمر المحتمل و استقلاله فى الدعوه،غير معقول.

و لا من حيث انطباق عنوان اللعب على العمل المأتى به بداعى الأمر؛اذ مثله لا يعقل،إلا إذا كان الداعى الى جعل الأمر داعيا،أمرا شيطانيا نفسانيا، مع أن المفروض أن داعى الداعى هنا كما فى غيره و هو إسقاط العقاب أو تحصيل مرضاته تعالى أو غيرهما.

فعلم مما ذكرنا أن الامتثال بجميع ما يتقوم به ليس مصداقا للعب،فكما لا يكون لاغيا لاعبا فى أصل امتثاله،كذلک فى كيفيه امتثاله.

و أما اللعب فى تحصيل اليقين بامتثال امر المولى الخارج عن مرحله امتثال

۱- ۱) كفايه الأصول۳۷۴/.

۲- ۲) نهايه الدرايه ۳:التعليقه ۴۹.

الأمر واقعا،فنقول:لا لعب فی أصل تحصیل الیقین أیضا،لأن الداعی إلی أصله هو الداعی إلیه فی غیر المورد،و هو الخروج عن تبعه التکلیف فی ظرف وجدان العقل،فلو کان هناک لعب فهو فی کیفیه تحصیل الیقین.

بتقریب:أن تحصیل الیقین تاره بتعیین الواجب و إتیانه مره واحده، و أخری بترک تعیینه تفصیلا و الجمع بین محتملاته.

و الداعی إلی اختیار هذا الطریق المحصل للیقین أحد أمور:

منها:اشتغاله فی مده من الزمان بالانقیاد للمولی،و هو داع محبوب.

و منها:کون الجمع بین المحتملات عنده من باب الاتفاق أخف مئونه و أسهل تناولا من تعیین الواجب بتحصیل طریقه،و هو داع عقلائی.

و منها:ما لا یکون هذا و لا ذاک،فلا محاله یکون لاغیا عابثا،فالداعی إلی تحصیل الیقین بهذه الکیفیه داع شیطانی،لا الداعی إلی نفس فعل المحتملات المتولد منه تحصیل الیقین،و لا اتحاد بین الفعل التولیدی و المتولد منه کما مر مرارا.

و أما دعوی (1)أن العقل لا یستقل بحسن الامتثال الاجمالی مع التمکن من الامتثال التفصیلی:

إمّا لحکمه جزما بدخل دعوه شخص الأمر دون احتماله فی العبادیه المفروض عدم حصول الغرض إلا مع وقوع الفعل علی وجه التعبد به.

و إمّا لاحتماله ذلک.

فیکون الفعل المأتی به بداعی احتمال الأمر:

إمّا مشکوک المحصلیه للعبادیه،و مع الشک فی المحصل و القطع بلزوم أصل التعبد به یجب تحصیل ما یقطع بکونه محصلا.

۱- ۱) المدعی هو المحقق النائینی قده.فوائد الأصول ۳/۳-۷۲.أجود التقریرات ۴۴/۲.

و اما لدوران الأمر بين التخيير و التعيين،و هو مورد الاشتغال.

فهى مدفوعه:بأن الانقياد للأمر المحتمل-كالانقياد للأمر المعلوم- حسن بذاته بحكم العقل؛إذ لا نعنى بذلك إلا ما ينطبق عليه عنوان ممدوح عليه عند العقلاء.

و عدم التمكن إما دخيل فى تحقق أصل الانقياد المحكوم بالحسن ذاتا، و إما دخيل فى حسنه الفعلى،فهو على الأول مقوم الحسن الذاتى،و على الثانى مقوم الحسن الفعلى.

و لا ريب أن عدم التمكن من الامتثال ليس دخيلا فى تحقق الانقياد،فلا يكون مقوما لحسنه الذاتى.

كما لا ريب فى أن ما كان حسنا بذاته-أى لو خلى و نفسه-يصدر فى الخارج حسنا بالفعل،إلا إذا انطبق عليه عنوان قبيح،كالصدق المعنون بعنوان المهلك للمؤمن.

و من الواضح:أن التمكن من الامتثال،لا هو عنوان قبيح و لا موجب لعنوان قبيح،حتى يمنع من صيروره الحسن الذاتى فعليا.

و بعد كون الانقياد المنطبق على الاتيان بداعى الأمر المحتمل حسنا ذاتا و فعلا نقول:إن العباده و غيرها تمتازان بمساوقه الغرض اللازم لوقوع الشىء حسنا مضافا إلى المولى،و بعدم كونه مساوقا له،فلا مجال للشك فى حصول الغرض،و لا فى حصول القرب،و لا فى حصول الفعل معنونا بعنوان يؤثر فيهما، فضلا عن الحكم جزما بعدم الحسن،أو بعدم التعبديه (1)،أو بعدم حصول الغرض، فتدبر جيدا.

1- 1) كذا فى الأصل،و الصحيح:بعدم التّعبد به.

۱۲۴-قوله(قدس سرّه):بل یحسن أیضا فیما قامت الحجه علی البراءه (۱)...الخ.

توضیح المقام:أن رجحان الاحتیاط إما عقلی أو شرعی،و الحجه تاره علی البراءه عن التکلیف کأدله البراءه الشرعیه،و أخری علی نفی الوجوب أو الحرمه واقعا کالدلیل الاجتهادی مثل الخبر الصحیح.

فان کان الاحتیاط راجحا شرعا و قامت الحجه علی البراءه،سواء کان مفاد أدله البراءه المعذریّه عن مخالفه الواقع أو رفع الوجوب الفعلی أو الحرمه الفعلیه،فلا ینافی احتمال التکلیف الموضوع لرجحان الاحتیاط،ضروره اجتماع المعذّریه مع التکلیف الواقعی،کاجتماع عدم الفعلیه ظاهرا مع ثبوت التکلیف الواقعی.

و إن کان الاحتیاط راجحا شرعا و قام الخبر الصحیح علی عدم التکلیف واقعا،فلا ریب فی رفع موضوع الاحتیاط بنحو الحکومه.أو الورود التنزیلی،لأن معنی الأمر بتصدیق العادل الحاکی عن عدم الوجوب واقعا إلغاء احتمال خلافه،و خلاف عدم الوجوب هو الوجوب،و معنی إلغاء احتمال الخلاف إلغاء حکمه،و هو وجوب الاحتیاط أو استحبابه،هذا علی الحکومه کما یراها (۲)شیخنا العلامه الانصاری(قدّس سرّه).

و أما الورود التنزیلی فتقریبه:أن مفاد أدله حجیه الخبر جعل الوصول الظنی بالخبر منزلا منزله الوصول الحقیقی،الذی أثره التنجیز تاره و الاعذار أخری،أو جعل الحکم المماثل بلسان وصول الواقع عنوانا کما سیجیء (۳)-إن شاء

۱- ۱) کفایه الأصول۳۷۴/.

۲- ۲) فرائد الأصول المحشی ۳/۲-۳۳۲.

۳- ۳) محل التفصیل هو مبحث التعادل و الترجیح و لم یذکر فیه هذا العنوان مشروحا و إنما أشار إلی-

اللّه تعـالی-تفصـیله فی محله،فمع الوصول التنزیلی لا شک و لا احتمال تنزیلا کی یترتب علیه حکمه،براءه کان أو احتیاطا،أو لا واقع عنوانا حتی یحتمل،فیرتّب علیه حکمه.

و أمـا إن کـان الاحتیاط حسـنا و راجحا عقلا فقط،فلا حکومه و لا ورود تنزیلی لـدلیل الحجیه؛إذ لا حکم للاحتمال شـرعا حتی یعقل التعبد بعدمه بأحد الوجوه المتقدمه.

لکنک قـد عرفت سابقا:أن رجحان الاحتیاط شـرعا بمعنی تعلق الطلب الوجوبی أو الاسـتحبابی من الشارع بما هو شارع بملاک مولوی لا یعقل إلا مع رجحان الاحتیاط نفسیا.

و هو خلاف ظاهر عنوان الاحتیاط الذی لیس له شأن إلا التحفظ علی الواقع،فلا غرض منه إلا الواقع،فلا معنی لرجحانه الشرعی.

بل الأوامر الاحتیاطیه إما إرشادیه أو طریقیه لا مصلحه فیها إلا الواقع.

فعلی الارشادیه لا حکم من الشارع حتی یتوهم التعارض أو الورود و الحکومه.

و علی الطریقیه فمعناها جعل الاحتمال مبلغا للمحتمل إلی مرتبه الفعلیه، وجوبا کان أو اسـتحبابا،فاذا کان الخبر الحاکی عن عدم الحکم طریقیّا أیضا کان معناه جعل عدمه فعلیا،فلا محاله یتعارض دلیل الاحتیاط الشـرعی و دلیل حجیه الخبر علی وجه الطریقیه بالمعنی المذکور.

ثم إن رجحان الاحتیاط عقلا لیس بملاک إحراز المصلحه و التحرز عن

(۳)

-الورود التنزیلی بمعنی جعـل الحکم المماثـل بقوله و أما الحکومه بالمعنی الآخر فی آخر التعلیقه الرابعه و بمعنی جعل الوصول الظنی بالخبر منزله الوصول الحقیقی فی آخر التعلیقه السادسه. نهایه الدرایه ۶:التعلیقه ۴ و ۶.

المفسـده،کمـا هو ظـاهر المتن،بـل لأن الانقیاد للأمر المحتمل من حیث إنه انقیاد للمولی حسن بل الانقیاد فیه أعظم من الانقیاد للأمر المعلوم.

و السـر فی عدم رجحانه بعنوان إحراز المصلحه و التحرز عن المفسده.أن الفعل ما لم یرتبط بالمولی بنحو من الارتباط لا یتعنون بعنـوان حسن،بملاـک التحسـین و التقبیـح العقلیین الراجعین إلی کـونه بحیث یمـدح علیه فـاعله،أو یـذم علیه فـاعله،لمـا فیه من مصـلحه عامه ینحفظ بها النظام،أو مفسده عامه یختل بها النظام،فاحراز المصـلحه بما هی هنا کجلب المنفعه فی غیره لیس داخلا فی مورد التحسین و التقبیح العقلیین،فتدبر.

***

ص:۴۰۴

[شرط اجراء البراءه العقليه]

اشاره

۱۲۵-قوله(قدس سرّه):و أما البراءه العقليه فلا يجوز اجراؤها (۱)...الخ.

بأحد تقريبين:

الأول:أن المراد بالبيان ما يصلح لقطع عذر العبد فى مخالفه التكليف، و الدليل على التكليف إذا كان بحيث لو تفحص عنه لظفر به كان صالحا لقطع عذر العبد،فاحتماله قبل الفحص احتمال البيان المصحح للعقوبه،فموضوع القاعده و هو عدم البيان غير محرز حتى يقبح العقاب.

و الوجه فى صلوحه لقطع العذر أن ملاك الوصول الذى تكون المخالفه معه ظلما على المولى هو وصوله العادى،و هو قهرا متقوم بمقدار من الفحص،إذ ما كان عليه طريق منصوب من قبل المولى لا يصل عاده إلا بالفحص عنه.

الثانى:أن الاقتحام فى المشتبه-مع أن امر المولى و نهيه لا يعلم عاده إلا بالفحص عنه-خروج عن زى الرقيه و رسم العبوديه،فالاقتحام بلا فحص ظلم.

و الفرق بين الوجهين:أن العقوبه فى الأول على مخالفه التكليف الذى عليه حجه واقعيه،و فى الثانى على الاقدام بلا فحص،فانه بنفسه ظلم.

و ملاك استحقاق العقاب تحقق عنوان الظلم،سواء كان مخالفه للتكليف حقيقه أو لا،كما فى التجرى.

و مجرد كون المتجرى بملاحظه علمه لا عذر له لا يكون فارقا؛إذ عدم

۱- ۱) كفايه الأصول۳۷۴/.

الحجه للعبد على مولاه لا يسوّغ العقوبه.

بل لا بد للمولى من حجه على عبده فى مؤاخذته،و ليست الحجه له عليه إلا كونه ظالما على مولاه،فلا فرق بين ما نحن فيه و بين التجرى.

و عليه فموضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان و إن كان محرزا إلا أنها تنفى العقاب على مخالفه التكليف،لا العقاب.و لو من أجل انطباق عنوان آخر، فمعاقبه المولى عبده على مخالفه التكليف ظلم من المولى على عبده،كما أن إقدام العبد بنفسه بلا فحص ظلم منه على مولاه،و لكل واحد منهما حكمه.

نعم التحقيق:أن الظلم غير منطبق على الاقدام و الاقتحام؛فان ترك الفحص ليس عنوانا لهما،بل مقارن لهما و إنما ينطبق الظلم على نفس ترك الفحص عن التكليف الذى لا يعلم عاده إلا بالفحص،و هذا أيضا فرق آخر بين الوجهين.

و فى كلا الوجهين نظر:

أما فى الأول،فلما تقدم (1)فى البحث عن الشبهه الموضوعيه،من أن الحكم ما لم يصل حقيقه بوجوده العلمى فى افق النفس غير قابل للباعثيه أو الزاجريه بنفسه على أى تقدير.

بداهه أن وجوده الواقعى لا يعقل أن يكون موجبا لانقداح الداعى فى النفس،بل بوجوده الحاضر فى افق النفس،لعدم السنخيه و المناسبه إلا بين وجوده النفسانى و انقداح الداعى فى النفس.

و من الواضح أن الأمر بدعوته بوجوده العنوانى-لفنائه فى معنونه،و هو الأمر بوجوده الخارجى-يوجب اتصاف الأمر الخارجى بالدعوه بالعرض،كما فى المعلوم بالذات و المعلوم بالعرض،و المراد بالذات و المراد بالعرض.

۱- ۱) التعليقه ۵۵.

و من البين أيضا أن الأمر بوجوده الحاضر فی النفس إنما يكون داعيا علی أی تقدير اذا كان داعيا بوجوده العلمی التصديقی.

و أما الأمر المحتمل،فانما يوجب اتصاف الامر الخارجی بالدعوه بالعرض علی تقدير مطابقه الاحتمال للواقع.

ففرض جعل الأمر الخارجی داعيا بدعوه الأمر بوجوده النفسانی -بنفسه،لا علی تقدير-هو فرض جعل وجوده العلمی التصديقی داعيا لا الأعم منه و من وجوده الاحتمالی،فكون وجوده الاحتمالی داعيا علی أی تقدير، يستدعی جعل الاحتمال منجزا.

و المفروض أنه ليس فی البين إلا التكليف الواقعی الذی قام عليه طريق واقعی.

و عليه:فلا يغفل فعليه الأمر الواقعی الذی عليه طريق واقعی بنحو الباعثيه و المحركيه إلاّ بعد وصوله حقيقه،و إذا لم يكن فعليا و باعثا حقيقيا فكيف يعقل أن يكون منجزا،حتی يكون احتماله احتمال المنجز ليمنع من جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان.

كما أن الأمر الطريقی الموجب لحجيه الخبر مثلا حيث إنه بداعی ايصال الواقع بعنوان آخر،أو إنه يوجب اعتبار الخبر وصولا،فلا محاله ليس وجوده الواقعی كوجود التكليف الواقعی فعليا يترتب عليه الأثر،إذ ما لا وصول له فعلا كيف يكون وصولا للواقع عنوانا او اعتبارا؟

فاحتماله احتمال حكم طريقی غير فعلی،و مجرد الاحتمال لا دليل عقلا علی كونه مبلغا للحكم الطريقی إلی مرتبه الفعليه.

كما لا يشك أحد فی أنه لا يكون مبلغا للواقع إلی مرتبه فعليه الباعثيه و الزاجريه،فتدبره فانه حقيق به.

و أما فی الثانی،فبيانه:أن مورد الاحتياط تاره:يكون فيما إذا كان علم

إجمالی بعناوین خاصه،کوجوب الظهر أو الجمعه و نحوهما.

و أخری:فیما إذا کان علم إجمالی بواجبات و محرمات لا بعناوین خاصه، کما للمکلف فی بدو أمره قبل الاطلاع علی التکالیف الشرعیه نوعا فانه لا علم إجمالی له بالواجبات بعناوینها الخاصه أو المحرمات کذلک،بل یعلم إجمالا بتعلق التکالیف نحو أفعال و تروک لا یعرفها بعناوینها الخاصه و لو إجمالا.

و ثالثه:ما إذا لم یکن له علم إجمالی بأحد الوجهین،کما إذا ظفر بمقدار معلومه الاجمالی،و إنّما یحتمل بدوا تعلق التکلیف بشیء بعنوانه الخاص.

و لا ریب فی وجوب الاحتیاط علیه فی الأول من دون لزوم فحص علیه فی تعیین معلومه بالاجمال.

کما أنه لا ریب أیضا فی لزوم الفحص علیه فی تعیین الواجبات و المحرمات،و لو بنحو الاجمال فی الثانی مقدمه للامتثال.

و الکلام فی الثالث،و لا نسلم أن ترک الفحص عن مثله خروج عن زی الرقیه و رسم العبودیه،إذ لیس قبل وصول التکلیف إلیه بنحو من الأنحاء ما یکون ترک الفحص عنه خروجا عن زی الرقیه.

فلا یقاس ترک الفحص فی الشبهه البدویه المحضه بترک الفحص عما لا یعرفه بعنوانه الخاص و لو اجمالا.

کما لا یقاس بوجوب النظر فی معجزه من یدعی النبوه،فانه تاره یکون قبل ثبوت نبوّه نبیّ رأسا،فان الوجه فیه علمه بأنه لا بد من نبی مبلغ عن اللّه تعالی،فتجب معرفته،و یتوقف علی الفحص بالنظر إلی معجزه من یدعیها فیجب.

و أخری-یکون بعد ثبوت نبوه نبی فانه لا علم له بنبوه غیره لإمکان بقاء شریعته بعده،و عدم لزوم معرفه غیره.

لکنه حیث یحتمل بعثه نبی آخر،کما هو سنه اللّه تعالی فی عباده،فیحتمل

صدق مدعی النبوه،و لمکان أهمیه أمر النبوه،و أنه لو کان نبیا کان إنکاره موجبا للخلود فی النار یحکم العقل بمنجزیه احتمال نبوته،لمکان الاهمیه علی تقدیر واقعیتها.

و مثله أیضا لو فرض فی التکالیف،کما فی الشبهات الموضوعیه، یستکشف منه جعل احتماله منجزا شرعا أیضا،بخلاف مطلق التکالیف بعد إحراز مقدار المعلوم بالاجمال و تمحّض الشک فی التکلیف،فلیس سد باب وصول مطلق التکالیف کسد باب الوصول فی النبوّات.

***

ص:۴۰۹

[شرط اجراء البراءه العقليه]

اشاره

۱۲۶-قوله(قدّس سرّه):و أما البراءه النقليه فقضيه إطلاق أدلتها (۱)...الخ.

بيانه:أن المراد من عدم العلم المأخوذ فی موضوع أدله البراءه الشرعيه، إن كان عدم الحجه القاطعه للعذر فحالها حال البراءه العقليه،من حيث إن وجود الحجه الواقعيه إذا كانت بحيث لو تفحص عنها لظفر بها كاف فی تنجيز الواقع، فمع احتمالها قبل الفحص يشك فی تحقق موضوع البراءه،و حينئذ لا مجال لاطلاقها.

و إن كان نفس عدم العلم الوجدانی،فهو قابل للاطلاق من حيث التمكن من الاستعلام إلا مثل قوله(ما حجب اللّه علمه عن العباد):لا من حيث إن المراد به ما حجب اللّه علمه بعدم الوحی أو الالهام إلی النبی أو الوصی.

و لا من حيث إن المراد به ما لم يأمر تعالی نبيه أو وليه بتبليغهما،فانهما أجنبيان عما نحن فيه،اذ الكلام فی الاطلاق و عدمه،لا فی الدلاله علی البراءه و عدمها.

بل من حيث إن الحجب،و إن شمل الحجب بالواسطه،و لو بأسباب طارئه نظير قوله عليه السلام:(ما غلب اللّه عليه فهو أولی بالعذر) (۲)إلا أن الحجب هنا ليس بواسطه أسباب طارئه،بل بترك الفحص من المكلف،فهو الحاجب للتكليف عن نفسه،لا هو تعالی شأنه بواسطه الأسباب الطارئه،

۱- ۱) كفايه الأصول:۳۷۴.

۲- ۲) الكافی ۴۱۳/۳ لكن فيه:فاللّه أولی بالعذر.

فتدبر.

و علیه،فمقتضی الاطلاقات جریان البراءه شرعا-قبل الفحص و بعده- فی الشبهه الحکمیه و الموضوعیه،فلا بد من التماس مقید لها بالاضافه إلی ما قبل الفحص فی الشبهه الحکمیه.

فان قلت:المقید لها عقلی؛لأن الغرض من التکلیف صیرورته باعثا و داعیا او زاجرا و ناهیا بوصوله العادی،فسد باب وصوله العادی بالترخیص فی ترک الفحص نقض للغرض.

و أما بعد الفحص،فعدم وصول التکلیف بعدم الطریق العادی المؤدی إلیه،لا بترخیص الشارع فی الاقدام و الاقتحام.

بخلاف الشبهه الموضوعیه؛فان المفروض فیها وصول التکلیف الکلی، فلیس ترخیصه فی ترک الفحص عن الموضوع الجزئی سدّا لباب الوصول، المضاف إلی التکلیف المجعول،حتی یکون نقضا للغرض من الانشاء بداعی جعل الداعی بوصوله العادی.

قلت:أولا:إن الغرض من التکلیف إذا کان صیرورته داعیا بوصوله العادی،فلا یعقل دعوته کذلک إلا بوصول نفس التکلیف،و موضوعه الکلی و موضوعه الجزئی،و إلا لا یعقل باعثیته و انقداح الداعی المحرک للعضلات نحو فعل شیء خارجا مثلا،کما مرّ (۱)بیانه فی البحث عن الشبهه الموضوعیه،فلا فرق فی هذه الجهه بین وصول التکلیف الکلی،و تطبیقه علی الموضوع الجزئی.

و ثانیا:إن الغرض من التکلیف دائما هو صیرورته داعیا بوصوله،إلا أن الغرض من التکلیف:تاره:یکون من الأهمیه،بحیث یوجب قیام المولی مقام إیصاله بنصب طریق موافق أو بجعل الاحتیاط الراجع إلی جعل احتماله منجزا،

۱- ۱) التعلیقه:۵۵.

لئلا يفوت الغرض الواقعى بسبب عدم وصوله حقيقه.

و حينئذ،فعدم جعل الاحتياط خلف،و جعل الترخيص مضادّ لما فرضناه من الأهميه.

و أخرى يكون الغرض لا ـ بتلك الاهميه،بل بحيث يوجب ايكال المولى للعبد إلى طرقه العاديه،فسدّ باب وصوله العادى حينئذ نقض للغرض.

و ثالثه:يكون الغرض بحدّ لو وصل التكليف من باب الاتفاق لكان لازم التحصيل،و حينئذ فسد باب وصوله العادى لا ينافى كون الغرض غرضا لو وصل من باب الاتفاق (۱).

و الاطلاق كاشف عن أن سنخ الغرض من قبيل الثالث.

كما أن جعل الاحتياط فى بعض الشبهات كاشف عن أن سنخ الغرض من قبيل الأول،كما أنه إذا ثبت التفصيل بين الشبهات الحكميه و الموضوعيه، كان كاشفا عن أن سنخ الغرض،بحيث لو كان الموضوع معلوما يمنع من سدّ باب وصوله العادى لا مطلقا.

و بالجمله فأصل الغرض تام الاقتضاء من حيث السببيه للانشاء بداعى جعل الداعى الى الموضوع الواقعى كما هو ظاهر الادله.

إلاّ ـ أن اقتضائه لجعل احتمال التكليف المنبعث عنه منجزا على أى حال أو منجزا قبل الفحص أو عدم منجزيته رأسا يختلف باختلاف الاغراض من حيث الاهميه مطلقا أو بمرتبه من الاهمّيه أو عدمها مطلقا فتدبر جيّدا.

و حيث عرفت عدم المقيّد العقلى للاطلاقات بما بيناه،و عدم صلوح الاجماع للتقييد بما فى المتن،و عدم العلم الاجمالى كما هو المفروض فاعلم أنه ينحصر المقيد فى الاخبار الداله على وجوب التفقه و التعلم و نحوهما المختصه

۱- ۱) جواب(لو)غير مذكور،فكأنه اكتفى بالمذكور قبله لكونه قرينه عليه.

بمعرفه الاحكام الكليه بالفحص عن طرقها و سيجیء (۱)إن شاء اللّه تعالی بیان مفاد هذه الاخبار.

۱۲۷-قوله(قدّس سره):فلا مجال للتوفیق بحمل هذه (۲)...الخ.

قد مرّ أن العلم بوجود الواجبات و المحرمات لا ینافی عدم العلم و لو إجمالا بعناوینها الخاصه،فمع العلم الاجمالی بأصل الواجبات و المحرمات یبقی مجال لتحصیل العلم و لو إجمالا بعناوینها الخاصه مقدمه للعمل،فیکون التوبیخ علی ترک التعلم مع العلم الاجمالی بهذا الاعتبار،و لعله أشار(قدس سره)إلیه بقوله:فافهم.

۱۲۸-قوله(قدّس سرّه):أما التبعه فلا شبهه فی استحقاق العقوبه (۳)...الخ.

ینبغی التکلّم فی مقامات ثلاثه:

الأول:أن العقاب هل هو علی ترک الفحص،أو علی مخالفه التکلیف قبل الفحص.

الثانی:أن الحکم المزبور یختص بصوره الالتفات إلی التکلیف المحتمل أم یعم صوره الغفله عنه.

الثالث:هل الحکم یختص بالتکالیف المطلقه الغیر الموقته،أم یعم المشروطه و الموقته؟

فنقول:أما الأول،فلزوم الفحص:إن کان لأجل أن ترک الفحص -عن تکلیف المولی،الذی لا یعلم عاده إلا بالفحص و البحث عنه-،ظلم بنفسه

۱- ۱) فی التعلیقه:۱۲۸.

۲- ۲) کفایه الأصول:۳۷۵.

۳- ۳) کفایه الأصول:۳۷۶.

فالعقاب علی نفس ترک الفحص،دون مخالفه التکلیف المحتمل مع ثبوته واقعا.

و إن کـان لأجـل أن الحجه الواقعیه إذا کـانت بحیث إذا تفحص عنهـا المکلف ظفر بهـا،تکون منجزه للتکلیف،فمع احتمالهـا لا یجری قاعده قبح العقاب بلا بیان،لاحتمال البیان المصحح للعقوبه،فلا محاله یکون العقاب علی مخالفه التکلیف إذا کان ثابتا.

إلا أن الأمر فیه دائر بین أمور:

منها:کون احتمال التکلیف قبل الفحص منجزا للواقع،فعلی تقدیر ثبوته واقعا یعاقب علی مخالفته،لفرض تنجزه باحتماله.

و منها:کون احتمال التکلیف الـذی قام علیه طریق واقعی،یصل بالفحص إذا کان،فحینئـذ یکون من باب احتمال التکلیف المنجّز بوجود الحجه.

فمع عـدم الطریق الخاص واقعا لا عقاب علی مخالفه التکلیف،و إن کان ثابتا بنفسه واقعا أو بطریقه الـذی لا یصل عاده بالفحص عنه.

و منهـا:کون احتمـال التکلیف الـذی علیه طریق منجزا للطریق من قبیـل منجّز المنجّز لا ـ من باب احتمال التکلیف المنجز بالطریق الواقعی،فالعقاب علی مخالفه التکلیف الذی قام علیه طریق منجز باحتماله.

و الصـحیح:هو الوجه الأخیر دون الأولین:أما منجزیه الاحتمال،فهی لا توجب الفحص؛إذ المفروض اسـتحقاق العقاب علی تقدیر ثبوته واقعـا،قـام علیه طریق أم لاـو الفحص لا ـ یوجب زوال احتمـال التکلیف،و لا جزاف فی حکم العقل،بحیث یحکم بمنجزیه احتمـال التکلیف قبـل الفحص،لا ـ بعـده،مع کون الفحص و عـدمه لا ـ یوجب زوال الاحتمـال،و لا ـ زوال خصوصـیه فیه مقتضـیه للتنجیز،بخلاف احتمال الحجه،فانه یزول بالفحص،فإنه لو کان بحیث یصل لوصل بالفحص.

و أما منجزيه الحجه الواقعيه،ليكون احتمالها احتمال المنجز،فقد عرفت (۱)سابقا برهانا:أن الحكم مطلقا-طريقيّا كان أو حقيقيّا- لا يصير فعليّا إلاّ بوصوله حقيقه،لا بحيث إذا تفحص عنه لوصل،خصوصا فى الأول،بخلاف منجزيه احتمال الحجه للحجه،فإنه معقول،لكنه يحتاج إلى دليل،و لا دليل عليه عقلا.

و أما الدليل النقلى،فيكفى فيه الأدله الداله على التفقه و تحصيل العلم بالأحكام،إذ بعد ما عرفت أن العلم بالتكليف العملى ليس مطلوبا نفسيا،لا منشأ للإلزام به إلاّ من حيث الوقوع فى عقاب مخالفه الواقع،لو لم يتفحص عنه و لم يتفقه فيه.

و من الواضح أن العقاب على مخالفه الواقع بما هى غير معقول،فلا بد من فرض المنجز،و وجود الطرق الواقعيه بما هى غير منجزه،لأنها كالواقعيات،فلو أمكن تنجز الواقع بما هو،لما كانت حاجه إلى تنجيزها بمثلها،فلا محاله يكون المنجز هو الاحتمال،و حيث إن احتمال التكليف لا يتفاوت تنجيزه بالفحص و عدمه،فالمنجز هو احتمال الطريق من قبيل منجز المنجز،بأن جعل احتماله للاهتمام به فى تنجيز الواقعيات بمنزله وصوله و قد عرفت أن مثله يتفاوت حاله قبل الفحص و عدمه.

و يمكن أن يقال:بأن الفحص و السؤال بعد ما لم يكن ذا مصلحه نفسيه ليكون واجبا نفسيا،و لا ذا مصلحه مقدميه ليكون واجبا مقدميا،لأن العلم الحاصل بالفحص ليس مقدمه وجوديه للعمل،و لا معنى للايجاب للغير فى قبال الوجوب النفسى و الغيرى،فإنّ الايجاب بداعى جعل الداعى لا يعقل إلاّ مع المصلحه المترتّبه على فعل المكلف بأحد النحوين.

۱- ۱) فى التعليقه:۱۲۵.

فلاـ محاله يكون الأـمر بـالفحص و التفقه بـداعى إيصـال الواقع بطريقه، فان الفحص مقـدمه لحصول العلم الشـرعى،و هو الخبر المنزل منزلته،و هـذا المعنى من الوصول مترتب على الفحص خارجـا،لاـ على الأمر به،فلا منجز لا للواقع و لا للطريق،فالقابل لأن يكون غرضا،مترتبا على الأمر بالفحص كون هذا الواصل إيصالا للطريق،تشريعا لا تكوينا و تنزيلا لا حقيقه.

و منه تعرف أن المنجز للطريق نفس هذا الأمر،لا احتمال الواقع أو احتمال الطريق،كما أنه تعرف أنه يسـتحيل ترتب العقاب على ترك الفحص، و لو من حيث اسـتلزامه لمخـالفه الواقع،فـإن هـذا المعنى شـأن نفس الطريق،حيث يكون العمـل به نفس اتيـان ما تكفـل لوجـوبه،فـان التصـديق العملى للخبر ليس إلاّـ بفعـل صـلاه الجمعه مثلاـ،ففى مثله يصـح أن يقـال:إنّه لاـ فرق بين القـول باسـتحقاق العقاب على مخالفه الواقع،و القول باسـتحقاقه على مخالفه الطريق، بخلاف الأمر بالتفقه بالفحص الـذى لا شأن له إلاّ إيصال الطريق تشريعا و تنزيلا،فتدبره فانه حقيق به.

و التحقيق:أن مـا ذكرنـا و إن كـان كافيـا فى تنجيز الواقع الـذى عليه طريق واقعـا،و يسـتحق على مخـالفته العقـاب،لاـ على ترك الفحص و ترك التفقه من دون محذور.

إلاـ أن ظـاهر الأخبـار الآـمره بالتفقه و التعلم،أن المطلوب بها هو التفقه و التعلم،و أن الايجاب حقيقى لا بـداعى إيصال الواقع أو الطريق.

و تصحيحه بحيث يكون الأمر متكفلا لتكليف عملى،بلا لزوم محذور، يتوقف على تمهيد مقدمه:

هى أن الغرض من الواجب غير الغرض من الايجاب،فان أغراض الواجبات-و هى مصالحها-مختلفه،و الغرض من الايجاب دائما هو جعل الداعى،سواء كان الواجب تعبديّا أو توصليا،و سواء كان نفسيا أو غيريا

مقدميا.

و أيضا ليس تفاوت الواجب النفسى مع الغيرى أن الغرض من الأول مطلوب و محبوب بذاته،و أن الغرض من الثانى التوصل إلى ذلك المحبوب الذاتى، فانا قد بينا فى (۱)مباحث الألفاظ أن النفسى بهذا المعنى منحصر فى معرفه اللّه تعالى،و إلا فما عداه من الواجبات يكون أغراضها مقدمه لغرض أقصى إلى أن ينتهى إلى الغايه الحقيقيه و هى المعرفه.

و كذا ليس ملاك النفسيه كون الواجب حسنا بنفسه،فان الحسن بذاته لا لغايه مترتبه على ذاته أيضا منحصر فى المعرفه،و لا لذاته يوجب انتفاء الفارق بين النفسى و الغيرى،لأنها جميعا حسنه بالتبع.

بل الحق فى الفرق أن ما وجب على المكلف لا لواجب آخر عليه فهو واجب نفسى،و ما وجب لواجب آخر عليه فهو واجب غيرى،فالصلاه و إن كانت لغرض،إلا أنها واجبه لا لواجب آخر،حيث لا يجب الغرض،و شرائط الصلاه واجبه لوجوب الصلاه.

و لذا قلنا:إنه لو أمر زيدا بشراء اللحم،فهو واجب نفسى،و ان كان الغرض من شرائه طبخه ثم أكله،بل ربما يكون الطبخ واجبا على عمرو.

و عليه،فلا مانع من أن يكون الفحص واجبا نفسيا أى واجبا لا لواجب آخر عليه،فان الغرض من الفحص هو وصول التكليف المصحح لباعثيّته.

فالغرض منه مرتبط بالغرض من الايجاب،لا بالغرض من الواجب، حتى يكون الفحص مقدمه وجوديه لترتب الغرض من الواجب الواقعى.

فهو من حيث إنه واجب لا لواجب آخر عليه،لعدم ترشح وجوبه من وجوبه واجب نفسى.

۱- ۱) نهايه الدرايه:۲/التعليقه:۴۶.

و حیث إن الغرض منه جعل التکلیف قابلا للباعثیه،فهو واجب طریقی، فالواجب النفسی فی قبال الواجب الغیری،و الواجب الحقیقی فی قبال الواجب الطریقی،فالواجب النفسی علی قسمین،لا أن الواجب الغیری علی قسمین، إیجاب مقدمی غیری،و ایجاب للغیر،کما قیل (۱)،فانه کما مر (۲)بلا وجه،لانحصار جعل الداعی فی الواجب النفسی و الواجب المقدمی الغیری،للبرهان المتقدم.

فإن قلت:إذا کان الغرض من أوامر التفقه إیصال الواقع الذی علیه طریق تنزیلا و اعتبارا،فهو منجّز للواقع المزبور،و إذا کان بداعی جعل الداعی، لیحصل العلم حتی یتنجز الواقع بوصوله،فنتیجه ترک تحصیله عدم وصول المولی إلی غرضه من الایجاب الواقعی،فیکون تفویتا للتکلیف و للغرض منه، فما المنجز للواقع؟حتی یستحق علی مخالفته العقوبه.

قلت:الغرض من الأمر بالتفقه،و إن کان بدوا مرتبطا بالایجاب لا بالواجب و لذا جعلناه أمرا طریقیا،إلا أن تفویت هذا الغرض مستلزم لتفویت الغرض من الواجب.

فان قلت:سلمنا الاستلزام المزبور،إلا أن تفویت الغرض الغیر الواصل لا عقاب علیه،و المفروض أن الغرض من الواجب الواقعی غیر واصل،لعدم العلم لا حقیقه و لا تنزیلا.

قلت:الأمر بالتفقه حجه بالمطابقه علی الغرض من التفقه،و هو صیروره الایجاب الواقعی باعثا،و حجه بالالتزام علی الغرض من الواجب الواقعی؛ لأن الایجاب الواقعی مقدمه لحصول الغرض من الواجب الواقعی بتحصیله، و الحجه علی العلّه حجه علی معلولها،فتفویت الغرض من التکلیف تفویت

۱- ۱) القائل هو قده فی المتن.

۲- ۲) فی أوائل هذه التعلیقه.

للغرض من المكلف به الواصل بوصوله.

فالفرق بين هـذا المسلك و المسلك المتقـدم،أنه لا تكليف عملى على المسلك المتقدم،فلا موافقه و لا مخالفه،فعدم العقاب على الأمر بالتفقه بنحو السالبه بانتفاء الموضوع،بخلاف هـذا المسلك،فان الأمر بالتفقه تكليف عملى له موافقه و مخالفه،إلا أن مخالفه مثله لا يوجب العقاب على نفسها،بل العقاب على ما يستلزمه من مخالفه الواجب الواقعى المنجّز بالالتزام،فتدبر جيّدا.

و أما المقام الثانى،فظاهر شيخنا(قدّس سره)فى المتن صحه العقاب على التكليف المغفول عنه،لانتهاء مخالفته إلى أمر اختيارى،و هـو ترك الفحص و التعلم.لكنه غير خـال عن المحـذور؛لأن عـدم التمكّن من الانبعـاث بـالبعث الـواقعى مستند إلى الغفله عن التكليف،لكن الغفله مستنده إلى ترك التحفـظ لا الى ترك الفحص،و التحفـظ غير لازم فى صوره العلم بـالتكليف فضـلا عن احتماله.

مع أن الغفله مانعه عن توجه التكليف،لا عن الفعل و الترك،و إلا فالقدره على الفعل و الترك بذاتهما على حالها،و المفقود هى القدره على الانبعاث بالبعث المغفول عنه،و متعلق التكليف ذات الفعل و الترك،لا الانبعاث بالبعث.

و منه تعرف:أن معرفه الحكم ليست مقدمه وجوديه لمتعلق التكليف،حتى يستند تركه إلى تركها،بل مقدمه للانبعاث به على أى تقدير،و هو غير متعلق التكليف.

نعم:التعلم لموضوع التكليف،كتعلم القراءه مثلا مقدمه وجوديه لمتعلق التكليف،و هى القراءه،لكنه أجنبى عن مسأله الفحص عن التكليف،مقدمه لاجراء البراءه.

مضافا إلى أن الزمان:إن كان بحيث لا يفى بالتعلم و العمل بل بالعمل فقط،فالتكليف ساقط،لعـدم التمكن من المكلف به،بسبب ترك التعلم،لا

بسبب الغفله،ففرض الغفله لغو حينئذ.

و إن كان يفى بهما معا،فالتكليف ساقط للغفله،لا لعدم التمكن بسبب ترک التعلم،فالجمع بينهما غير وجيه.

و لا يخفى عليك أنه يمكن حمل كلامه(زيد فى علو مقامه)على صوره استناد الغفله-المسقطه للتكليف المنجز باحتماله-إلى ترک الفحص أحيانا.

بتقريب:أنه حيث لم يقم بصدد الفحص عن التكليف المحتمل زالت عن ذهنه صوره التكليف المحتمل،فالغفله مستنده إلى عدم قيامه مقام الفحص.

إلا أنه لا يجدى فى الموسع إذا عرضه الغفله المستنده إلى ترک الفحص، فإنه لا تجب المبادره إلى الفحص،فهو معذور فى ترک الفحص فى أول زمان الالتفات إلى التكليف الذى يحتمله،فالمخالفه المنتهيه بالاخره إلى ترک الفحص المعذور فيه لا تكون موجبه للعقوبه.

نعم يتم فى الواجب المضيق الذى لا يتمكن من الفحص عنه إلا فى أول زمان الالتفات إليه،فلو تركه لم يكن معذورا فى تركه عقلا،فالمخالفه للتكليف المغفول عنه منتهيه إلى ترک الفحص الذى لا يعذر فيه،فتدبر جيدا.

و أما المقام الثالث،فالاشكال فى موردين:

أحدهما:ما إذا لم يمكن فعل الواجب فى ظرفه إلا بالتعلم قبل وقته،لعدم قابليه الوقت لها معا،و نظيره الغسل قبل الفجر للامساک النهارى،فامتناع ذى المقدمه حينئذ مستند إلى ترک المقدمه قبل الوقت.

و ثانيهما:ما إذا لم يتمكن من فعل الواجب فى ظرفه،للغفله المانعه عن التكليف الفعلى فى وقته،و لو مع قابليه الوقت له و للتعلم أو سائر مقدماته معا.

و الأجوبه المذكوره متنا و هامشا من الالتزام بالواجب المعلق،أو المشروط

بالشرط المتأخر،کما أفاده(قدّس سره)فی مبحث (۱)مقدمه الواجب،أو بحکم (۲)العقل بلزوم المقدمه و لو قبل الوقت،أو بحکم (۳)الشرع بلزوم التعلم نفسیا،إنما تجدی فی دفع الاشکال فی المورد الأول،لا فی الثانی:

أما الوجوب المعلق أو المشروط بالشرط المتأخر،فهو إنما یعقل إذا أمکن الانبعاث فی ظرف العمل،و مع الغفله المانعه عن الانبعاث،فلا یعقل البعث نحو العمل فی الزمان المتأخر لفرض الغفله المانعه.

و أما حکم العقل بلزوم المقدمه،فهو إنما یعقل إذا أمکن امتثال ذی المقدمه،و کان المانع عدم وجوب الاتیان بمقدمته،فمع فرض لزومها عقلا لا مانع من ایجاب ذی المقدمه،و أما إذا لم یعقل ایجابه لفرض الغفله عنه،فلا معنی لالزام العقل بمقدمه ما لا تکلیف به،لا فعلا و لا فی ظرفه.

و أما وجوب التعلم نفسیا،فان کان التعلم واجبا بذاته-کما فی أصول العقائد-فلا محاله لا ربط له بالعمل فی الوقت.

و أما إذا کان وجوبه نفسیا،للتهیّؤ للعمل الواجب فی ظرفه،فمع عدم وجوبه فی ظرفه للغفله عنه،لا معنی لایجاب التعلم من باب التهیؤ،مع عدم وجوب ما یتهیأ له.

إلاّ أن یدّعی أن تفویت التکلیف التام الاقتضاء فی ظرفه بترک الفحص الموجب للغفله المسقطه للتکلیف،أو تفویت المکلف به بسبب ترک التعلم، مصحح للمؤاخذه علی تفویت الغرض،فإنه سد باب وصول المولی إلی غرضه اللزومی.

۱- ۱) کفایه الأصول:۱۰۳.

۲- ۲) کفایه الأصول:۳۷۶.

۳- ۳) کفایه الأصول:۳۷۷.

لکنه مختص بما إذا علم أن الغرض هکذا،لا ما إذا کان بحیث لو تنجز التکلیف من باب الاتفاق بعدم عروض الغفله،و لو بسبب ترک الفحص یکون الغرض لزومیا للمولی،و مما لا بد له منه لا مطلقا.

فان قلت:إذا فرض أن الغفله المانعه عن توجه التکلیف فی الوقت مستنده إلی ترک الفحص و ترک التعلم،فالوجوه المزبوره کلها جاریه فی المورد الثانی ایضا؛لأن عدم تمکن المکلف من الانبعاث فی ظرف العمل مستند إلی الغفله،المستنده إلی ترک تحصیل المعرفه و التعلم.

و المفروض وجوب تحصیلهما لوجوب الفعل قبل الوقت،فیستند عدم التمکن من الانبعاث إلی ترک المقدمه الواجبه،و مثله لا یمنع من استحقاق العقاب علی ترک الواجب فی ظرفه،و لو انقطع خطابه فیه للغفله.

و کذا ایجاب التعلم و المعرفه من باب التهیؤ لیتمکن من امتثال الواجب فی ظرفه،و المفروض أنه لو حصّل المعرفه،لما عرضه الغفله عن التکلیف،فعدم ما یتهیأ له مستند إلی ترک الواجب من باب التهیؤ لا إلی غیره،لئلا یعقل الایجاب من باب التهیؤ.

و کذا إلزام العقل بالمعرفه و التعلم من باب المقدمه و لو قبل الوقت،لئلا یعرضه الغفله الموجبه لفوات الواجب فی ظرفه.

قلت:إذا فرض قبول الوقت للفحص و التعلم مع العمل،فالفحص و التعلم قبل الوقت علی جمیع الوجوه لیس بأدون من الواجب الموسع.

فترک الواجب بترک مقدمته الواجبه التی لا ـ تجب المبادره الیها،بل یعذر فی ترکها،لفرض قابلیه الوقت فی حد ذاته لهما لا یوجب المؤاخذه علی ترک الواجب،و لا علی ترک المقدمه الواجبه نفسا من باب التهیؤ،کما عرفت وجهه.

فلا محیص فی مثله إلا عن الدعوی التی قررناها.

کما أنه إذا لم نقل بالواجب المعلق،و بالواجب المشروط بالشرط المتأخر،

و بالواجب النفسی ینحصر دفع الاشکال فی المورد الأول،بدعوی قبح تفویت الغرض اللزومی من التکلیف أو المکلف به،إذا کان الفعل تام الاقتضاء،و لم یکن الوقت أو الشرط دخیلا فی کونه ذا مصلحه.بخلاف ما إذا کان کذلک، فان تفویته غیر قبیح،لأنه لیس من المنع عن وصول المولی إلی غرضه،بل الی المنع (۱)من صیرورته غرضا للمولی،فتدبر.

۱۲۹-قوله(قدّس سره):لکنه قد اعتبر علی نحو لا تتصف (۲)...الخ.

بأن یحکم بوجوب الصلاه المتمکن من جمیع مقدماتها فی وقتها الا المعرفه فلا محاله لا تجب المبادره إلی ما عدا المعرفه من المقدمات،إذ مع عدم القدره فی وقت الصلاه ینکشف عدم وجوبها،بخلاف المعرفه،فإنها تجب بوجوب الصلاه فعلا و لو لم یقدر علی تحصیلها فی وقت الصلاه،و بمثله یندفع الاشکال عن وجوب الغسل قبل الفجر للصوم.

لکنه ینتقض بوجوب الوضوء قبل الوقت إذا علم بالقدره علیه فی الوقت،مع أنه لا یجوز اتیانه بقصد الوجوب قبل الوقت.

و لا یمکن جعل القدره فی الوقت شرطا لوجوبه،بنحو الشرط المقارن؛ إذ المفروض الالتزام بالوجوب المطلق للصلاه فکیف یکون وجوب مقدماتها مشروطا؟

و أما تقیید الوضوء بالوقت کالصلاه حتی لا یکون مقدورا قبل الوقت، فهو یدفع جواز إتیانه بقصد الوجوب،لکنه لا یدفع تحصیل مقدماته قبل الوقت، کنفس الصلاه.

و لا یندفع بجعل القدره علیه قدره حاصله من باب الاتفاق،فتحصیلها

۱- ۱) هکذا فی الأصل،و الصحیح:بل المنع.

۲- ۲) کفایه الأصول:۳۷۶.

غير لازم،لأنه مناف لفرض قيديه حصولها بطبعها.

فان لازمه عدم صحه الوضوء بتحصيل القدره عليه فى الوقت أو قبله، مع أنه صحيح قطعا.

۱۳۰-قوله(قدّس سره):فلا محيص عن الالتزام بكون وجوب التعلم نفسيا (۱)...الخ.

لكنه لا يجدى إلا فى وجوب هذه المقدمه،دون بعض المقدمات التى لا بد من إتيانها قبل ذيها،كالغسل قبل الفجر للصوم مع عدم وجوبه قبل الفجر.

و وجه الاشكال هو التسالم من الكل على انبعاث الوجوب المقدمى، و الاراده الغيريه من الوجوب النفسى،و الاراده النفسيه،و المعلول يستحيل تقدمه على علته.

و التحقيق:عدم الانبعاث و المعلوليه بوجه لا بنحو الاقتضاء،و لا بنحو الشرطيه،و لا بنحو الاعداد.

و الكلام:تاره:فى الوجوب و الاراده،و أخرى فى مباديها من الملاءمه و الميل و الحب.

أما الكلام فى الوجوب و الاراده،فمجمله أن المقدمه كما تكون مقدمه هنا على ذيها فى الوجود،كذلك الاراده المتعلقه بها،المحركه للعضلات نحوها؛فانها الجزء الأخير من العله التامه،فلو كانت منبعثه عن إراده ذيها التى هى الجزء الأخير من علته،لزم إما انفكاك المعلول عن علته التامه،أو تقدم المعلول على علته،هذا فى الاراده التكوينيه.

و أما الاراده التشريعيه،فهى الجزء الأخير من العله التامه للبعث و التشريع.

۱- ۱) كفايه الأصول:۳۷۷.

و من الواضح:أن الایجاب إیجاد تسبیبی من المولی لفعل عبده،فکما أن وجود المقدمه و إرادتها مقدم علی وجود ذیها و إرادته،فکذا إیجادها التسبیبی بایجابها متقدم علی ایجاده التسبیبی بایجابه؛إذ لیس الایجاب إلا جعل الداعی المحقق لاراده المکلف عند انقیاده لمولاه،فلا بد أن یکون محقق إراده المقدمه متقدما علی محقق إراده ذیها،فاراده المقدمه تشریعا أیضا متقدمه علی إراده ذیها تشریعا.

نعم:حیث إن الغایه المتأصله فی ذی المقدمه،فهی بمحصلاتها،و منها إیجادها التسبیبی،بمنزله العله الغائیه لاراده المقدمه و ایجادها التسبیبی.

فکما أن المکلف یوجد المقدمه مباشره لیتمکن من ایجاد ذیها مباشره.

کذلک المولی یوجدها تسبیبا،لیتمکن من ایجاد ذیها تسبیبا.

و أما حدیث انبعاث الاراده و الوجوب-فی المقدمه عن إراده ذیها و ایجابها- سواء کان بنحو انبعاث المقتضی عن مقتضیه،أو المشروط عن شرطه،أو المعدّ له عن معدّه.

فغیر معقول إذ لا یتأخر المقتضی و لا الشّرط و لا المعدّ عن مقتضاه و مشروطه و المعدّ له.

مضافا إلی أن ترشح ذات الإراده عن مقام ذات إراده أخری-فضلا عن انبعاث الوجوب الاعتباری عن مقام ذات وجوب اعتباری آخر بنفسه-غیر معقول.

و أما الکلام فی مبادی الاراده،فمختصره أن انبعاث الحب التبعی،عن الحب الذاتی أو المیل التبعی عن المیل الذاتی،بنحو انبعاث المقتضی عن المقتضی قد عرفت أخیرا أنه غیر معقول.

إذ لا یتصور اشتمال ذات صفه الحب المتعلق بشیء علی ما وراء ذاتها و ذاتیاتها،کی یترشح من مقام ذاتها صفه مثلها إلی مقدماته.

ص :۴۲۵

فلو أمكن دخل الحبّ الأصلى فى الحب التبعى،لكان إما بنحو الشرطيه أو بنحو الاعداد،و الشرط ليس إلا ما يصحح فاعليه الفاعل،أو ما يتمم قابليه القابل،و المعد ليس إلا ما يقرّب الأثر إلى مؤثره و المعلول إلى علته.

و كلاهما فى مورد يكون له سبب و مقتض يترشح الميل و الحب منه حتى يتوقف على ما له دخل فى تأثيره أو على ما يقرب الاثر من مؤثره.

و من الواضح:أن أصل حب الذات لذاته و لما يلائم ذاته،أمر فطرى طبعى جبلى،لا لاقتضاء أمر خارج عن ذاته،حتى وجود ما فيه فائده عائده إلى جوهر ذات الفاعل،أو إلى قوه من قواه،لا بوجوده الخارجى و لا بوجوده العلمى:

أما وجوده الخارجى،فهو منبعث عن حبه له،فكيف ينبعث حبه عنه؟

و التذاذ النفس بتأثرها-أو تأثر قوه من قواها بنيل المحبوب-لا دخل له بالحب،بل هو أمر متأخر عن وجود ما يوجب الالتذاذ.

و أما وجوده العلمى،فلأنه تصديق بكون الشىء محبوبا بالجبله و الفطره، لا موجب لحبه بالفطره،فلو لم يكن ما فيه الفائده محبوبا بالجبله و الفطره لم يوجب تصوره و التصديق به حبه له،بل الحب الكلى الجبلى يتخصص بهذا الجزئى،بعد تصوره و تصديقه،لا أنه مقتض لتحققه و مما يترشح منه.

فاذا عرفت منشأ الحب فى نفسه،فنقول:

الاشياء تتفاوت فى محبوبيتها بالفطره،فبعضها محبوب بذاته لما فيه من الفائده العائده إلى الشخص،و بعضها محبوب لكونه مما يتوصل به إلى المحبوب الذاتى،فتصور المقدمه تصور ما هو محبوب توصلى،لا موجب له.

فمنشأ الحب واحد،لكنه تاره بالذات،و أخرى بالعرض،لا أن هناك مقتض لوجود الحب التبعى،و يتوقف تأثيره أو قربه إليه على وجود الحب الذاتى،فمقدمه المحبوب محبوبه بالفطره،و الحب الذاتى بمنزله علل القوام

للمحبوب التبعی فیکون الحب الذاتی الجزئی بالاضافه إلی أمر خاص متقدما طبعا علی الحب التبعی.

کما فی کل شیء متقوم بجزءین،فان الجزءین فی مقام الذات لهما التقدم بالماهیه و التجوهر علی الذات،و لهما التقدم الطبعی علیها فی الوجود،لا العلیه بنحو الاقتضاء،أو بنحو الشرط،أو بنحو الاعداد.فتدبره فانه حقیق به.

۱۳۱-قوله(قدّس سره):بل للتهیؤ لایجابه،فافهم (۱)...الخ.

إن کان ملاک الوجوب النفسی عدم انبعاثه عن وجوب غیره،کان الایجاب للتهیؤ داخلا فی الایجاب النفسی،کما أفاده(قدّس سره).

و إن کان ملاک الوجوب النفسی کون متعلقه حسنا بنفسه-و إن کان الغرض منه التوصل إلی غرض مطلوب بذاته،کما هو مبناه(قدّس سره)و به دفع الاشکال عن الواجبات النفسیه-،فایجاب التعلم و المعرفه لا یدخل فی الوجوب النفسی؛لأن عنوان التهیؤ لیس حسنا بنفسه،بل حسنه مقدمی لتمکین المولی من تحصیل غرضه الأصیل بالبعث إلیه،و لعله لذا قال(قدّس سره)فأفهم.

۱۳۲-قوله(قدّس سره):إن قلت:کیف یحکم بصحتها،مع عدم الأمر بها (۲)...الخ.

توضیح المقام:أن الاشکال هنا من وجوه:

أحدها:فی استحقاق العقاب بمجرد ترک القصر فی زمان،فان ظاهر المشهور عدم لزوم الاعاده،مع بقاء الوقت و ارتفاع الجهل،مع أنه لا عقاب إلا علی ترک الواجب فی تمام الوقت.

۱- ۱) کفایه الأصول:۳۷۷.

۲- ۲) کفایه الأصول:۳۷۷.

ثانیها:فی اتصاف الاتمام بالصحه و التمامیه،مع أنه ان لم یکن بها أمر،فما معنی الصحه،و هی موافقه الأمر.

و إن کان بها أمر لزم أن یکون علی المکلف صلاتان فی وقت واحد،مع أن فریضه الوقت واحده.

ثالثها:من حیث عدم اجتماع استحقاق العقاب علی ترک القصر،و لو مع استمرار الجهل إلی آخر الوقت،مع صحه الاتمام؛لأن الاتمام إن کانت واجده لمصلحه القصر،فهی مجزیه عنها،فما معنی استحقاق العقاب علی ترکها؟

و إن لم تکن واجده لمصلحتها،فما معنی عدم وجوب إعاده القصر؟و ما معنی توصیفها بالتمامیه بقوله علیه السلام(تمت صلاته)فان ظاهر السؤال و الجواب اداء فریضه الوقت،و الفراغ عنها بفعل الاتمام جهلا.

و أعلم أن ما أفاده(قدّس سره)فی مقام الجواب باشتمال الاتمام علی مصلحه القصر،بمقدار لا یبقی معه مجال لاستیفاء بقیه المصلحه اللزومیه واف بدفع الاشکال من جمیع الوجوه،فان الصحه و التمامیه من حیث قیامها بملاک الأمر بالقصر،لا من حیث الأمر بها بالخصوص.

و لذا صح توصیفها بالتمامیه من حیث إسقاط فریضه الوقت،و عدم وجوب إعادتها.

و حیث إن المقدار الباقی غیر قابل للاستیفاء،صح عدم ایجاب الاعاده، و استحقاق العقاب علی ترکه.

۱۳۳-قوله(قدّس سره):و إنما لم یؤمر بها لأجل أنه أمر بما کانت (۱)...الخ.

ظاهره(قدّس سره)أن الأمر بالقصر مانع عن الأمر بالاتمام.

۱- ۱) کفایه الأصول:۳۷۸.

بیانه:أن الأمر بالاتمام،مع فرض الأمر بالقصر بأحد وجوه:إما بنحو الأمر التعیینی أو بنحو الأمر التخییری أو بنحو تعدد المطلوب أو بنحو الترتب أو بنحو الأمر بالطریق،بعد الأمر بالواقع،و الکل لا یخلو عن محذور.

أما الأمر التعیینی بهما،فهو خلاف الاجماع و الضروره،لوضوح أنه لو أتی بالقصر لما کان علیه شیء أصلا،لا تکلیفا و لا وضعا.

و أما الأمر التخییری،فلأن الاتمام:إن کان وافیا بتمام مصلحه القصر صحّ التخییر إلا أن لازمه عدم العقاب علی ترک القصر مع فعل الاتمام،کما فی کل واجبین بنحو التخییر،و المفروض العقاب علی ترک القصر.

و إن لم یکن وافیا بتمام مصلحتها لم یصح التخییر؛إذ التخییر بین التام و الناقص غیر معقول،لعدم البدل للمقدار الزائد.

و أما الأمر بهما بنحو تعدد المطلوب،فغایه تقریبه:أن طبیعی الصلاه مشتمل علی مصلحه لزومیه،و الطبیعی المتخصص بخصوصیه القصر مشتمل علی مصلحه لزومیه أخری.

و لا یلزم منه اجتماع أمرین فی القصر،بل ینبعث من المصلحتین فیها إراده أکیده،و ینبعث منها ایجاب أکید،فالاتمام من حیث کونها فرد طبیعی الصلاه المطلوبه مطلوبه.

و الجواب أن الاراده المنبعثه عن المصلحتین فی القصر،و إن کانت واحده و الایجاب المنبعث عنها کذلک،إلا أن الطبیعی المنطبق علی الاتمام لا بد من أن یکون مأمورا به بأمر آخر.

بداهه أن وجوب الحصه المتخصصه بالقصر غیر الحصه المتخصصه بالاتمام،فلا تسری المطلوبیه و البعث منها إلیها.

و من الواضح أیضا:أن الامر بالاتمام لیس أمرا بها بما هی إتمام؛إذ لا خصوصیه لحدّها،کحد القصر،بل الأمر بها من حیث الأمر بطبیعی الصلاه،

المنطبقه على الاتمام و على القصر،فيلزم سريان الأمر إلى القصر أيضا كالاتمام.

فيلزم توجه بعثين نحو القصر،أحدهما بجامعها،و الآخر بما هى خاص.و لا يعقل مع تعدد البعث حقيقه تأكده؛إذ لا اشتداد فى الاعتباريات،بل فرض إراده أخرى-مغايره لاراده الحصه المتغايره مع الجامع-توجب عدم تأكد الاراده؛ إذ الاراده بعد الاراده لا توجب التأكد،بل توجب اجتماع المثلين كما لا يخفى.

هذا إذا كان الأمر بالجامع و الأمر بالقصر بنحو التعيين.

و أما بنحو التخيير،فغير معقول فى نفسه،لأن التخيير بين الكلى و فرده غير معقول،لأول الأمر إلى التخيير بين الشىء و نفسه.

و أما الأمر بالاتمام-بنحو الترتب على معصيه الأمر بالقصر-بناء على معقوليه الترتب فى نفسه،كما اخترناه فى محله،فهو غير صحيح أيضا؛إذ العصيان المنوط به الأمر بالاتمام،إما بترك القصر فى تمام الوقت أو بامتناع تحصيل الغرض منه،و المفروض بقاء الوقت،كما أن المفروض عدم امتناع الملاك إلا بوجود الاتمام بالتمام،حتى يترتب عليه المصلحه التى لا يبقى معها مجال لاستيفاء بقيه المصلحه المترتبه على فعل القصر،فلا أمر بالاتمام مقارنا لفعله المقارن لعصيان الأمر بالقصر بأحد الوجهين.

و أما الأمر بالاتمام على حد الأمر بالطريق،فتاره يكون الأمر بالاتمام مرتبا على الجهل بالتكليف الواقعى،على حد سائر الاحكام الظاهريه،و أخرى يكون مرتبا على اعتقاد المكلف للأمر بالاتمام:

فان كان الأول،فمع كونه خلاف المتفق عليه؛إذ لا يقول أحد بأن المتردد فى تكليفه من حيث القصر و الاتمام يجب عليه الاتمام.

يرد عليه:أن هذا التكليف الظاهرى،إن كان مطلقا من حيث الفحص عن التكليف الواقعى،فما وجه العقاب على ترك القصر؟

و إن كان مقيدا بالفحص،فلا تكليف بالاتمام قبل الفحص،فإمّا لا

تکلیف بالاتمام أو لا عقاب علی ترک القصر.

و إن کان الثانی،ففیه:أن الأمر-فی فرض اعتقاد الأمر-غیر معقول، لأن الانشاء بـداعی جعل الـداعی لا یترقب منه إلا الـدعوه،فمع فرض الأمر فی اعتقاد المکلف،لا یعقل ترتب هذا الغرض،فیلغو البعث فی نظره،بل لا یتمکن من تصدیقه.

مضافا إلی أن الاتمام،لو کان ذا مصلحه بدلیه عن مصلحه القصر بحدها، فلا معنی لاستحقاق العقاب علی ترک القصر.

و إن لم یکن ذا مصلحه تامه،بل بحیث یمکن استیفاء الباقی بالقصر، فلا موجب لعدم الاعاده مع بقاء الوقت.

و إن لم یمکن استیفاء الباقی بسبب فعل الاتمام،فترکه مقدمه لفعل القصر علی وجه یؤثر فی المصلحه التامه،فترکه واجب.

و ما وجب ترکه یستحیل وجوب فعله و إن لم یحرم فعله فوجوب الاتمام -بنحو یجتمع مع عقاب تارک القصر-غیر معقول.

و سیجیء (۱)-إن شاء اللّه تعالی-وجه مقدمیه ترک الاتمام لفعل القصر المحصل للغرض.

و یمکن تقریب المنع عن الأمر بالاتمام بوجه آخر،بلحاظ المصلحه المقتضیه لوجوبه،فنقول:

مصلحه القصر و الاتمام،إما متضادتان،و اما متماثلتان،و علی فرض التماثل،إما بنحو یمنع المحل عن قبولهما معا،أو بنحو یقبلهما لقبول التأکد، و علی کلا التقدیرین،إما متساویتان،أو متفاوتتان من حیث التمامیه و النقصان:

فان کانتا متضادتین،فلا یعقل الأمر بهما تعیینا لاستحاله اجتماع

۱- ۱) فی التعلیقه:۱۳۵.

الضدين،فلا بد من الأمر بهما تخييرا،فيصح كل منهما،و لا معنى للعقاب على ترک القصر مع فعل الاتمام.

و إن كانتا متماثلتين،مع عدم قبول المحل لهما،فلا يعقل الأمر بهما تعيينا أيضا؛لاستحاله اجتماعهما على الفرض،و حينئذ:إن كانتا متساويتين وجب الأمر بهما تخييرا،و يسقط عقاب ترک القصر بفعل الاتمام.و إن كانتا متفاوتتين استحال التخيير بينهما،لاستحاله التخيير بين التام و الناقص.

و إن كانتا متماثلتين مع قبول المحل لهما بالتأكد،و كانتا تامتين أو متفاوتتين وجب الأمر بهما تعيينا،فلا معنى لعدم وجوب إعاده القصر،بعد فعل الاتمام و بقاء الوقت.

١٣٤-قوله(قدّس سره):لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحه التى كانت (١)...الخ.

يمكن أن يقال:إن امتناع استيفاء بقيه المصلحه،إنما هو بسبب حصول المصلحه القائمه بالاتمام بمجرد فعله.

مع أن مقتضى ما سلكه (٢)(قدّس سرّه)فى محله-من إمكان تبديل الامتثال بالامتثال لعدم كون الفعل عله تامه لحصول الغرض،فله تبديل الامتثال بامتثال أو فى بالغرض-وجوب التبديل تحصيلا للغرض اللازم المراعى على الفرض،فكيف يجتمع مع هذا المسلک مع (٣)امتناع الاستيفاء بمجرد وجود الفعل المقتضى لحصول الغرض؟

و ما سلكه(قدّس سره)و إن كان لا ينافي ورود الدليل على كون الفعل

١- ١) كفايه الأصول:٣٧٨.

٢- ٢) كفايه الأصول:٨٣.

٣- ٣) كذا فى الاصل،و الظاهر زيادتها.

عله تـامه لحصول الغرض،فلاـ یسـتحب الاعـاده،إلاـ أن الفرق بین الاتمـام فی مورد وجوبه فی نفسه،و الاتمـام فی موضع القصـر بذلک مستبعد جدا.

بل لا أظن أن یقول أحد بعدم استحباب إعاده الاتمام حتی فی هذا المورد جماعه.

فیعلم منه بناء علی هذا المسلک أن الاتمام المأتی به أولا لم یکن عله تامه للغرض.

و کونه عله تامه له إذا تعقبه القصر،و عدم کونه عله تامه إذا تعقبه الاتمام، لا معنی محصل له.

إلا أن یقال:إن فی القصر مصلحتین:

احـداهما قائمه بـذات الصـلاه،و أخری بأول وجود منها،یؤتی به فی مقام أداء فریضه الوقت،فالاتمام المأتی به أولا مفوت لمحل تلک المصلحه.

فالاتمام و إن أمکن إعادته،لتحصـیل الغرض من طبیعی الصلاه بوجه أوفی،إلا أن محل تلک المصلحه الأخری،حیث إنه أول ما یؤتی به بعنوان أداء فریضه الوقت،فلا یمکن استیفاء تلک المصلحه القائمه بالقصر.

و یشـکل بأن لازمه عدم اشـتمال القصـر المأتی به ثانیا بعد إتیانه بنفسه أولا علی تلک المصـلحه،بل علی مصـلحه طبیعه الصـلاه فقط،مع أن استحباب الاعاده أو المعاده،لا یختص بخصوص تلک المصلحه.و اللّه العالم.

۱۳۵-قوله(قدّس سره):غایته أن یکون مضادا له،و قد حققنا فی محله (۱)...الخ.

لا یخفی علیک أن المحقق فی محله عـدم مقـدمیه الضـد،لعـدم ضـده،و عـدم الضـد لوجود ضـده،لا عـدم المقـدمیه بین سـببی الضدین فانّ سبب أحد الضدین

۱- ۱) کفایه الأصول:۳۷۸.

فی مقام تأثیره منوط بعدم سبب ضده،لتزاحمهما فی التأثیر؛إذ لو کان السبب وحده لأثر فی مسببه،فلا یکون عدم تأثیره مع وجوده،کما لو کان وحده إلا لخلل فی علیته التامه،و إلا لزم انفکاک المعلول عن علته التامه،و لا خلل إلا لفقد المقتضی أو المعد،و المفروض وجودهما،فالخلل فی شرط تأثیره،و هو عدم المانع المزاحم له فی تأثیره.

و من الواضح:أن المتضادین بالذات هنا هما المصلحه القائمه بالاتمام، و المصلحه القائمه بالقصر،بمعنی تعاندهما فی الوجود،لعدم قبول المحل لهما، و الاتمام و القصر سببان للضدین،و لیس حالهما حال الصلاه و الإزاله،فانهما متضادان من حیث ذاتهما،لعدم قابلیه الزمان لهما معا،فاذا فرض سببیه الاتمام و القصر،فعدم کل منهما شرط لوجود الآخر علی صفه التأثیر فی المصلحه.

و حیث إن القصر أهم،فوجوده منوط بعدم سبق الآخر فی الوجود،فعدم الاتمام بعد ما کان شرطا،فهو واجب،فلا یعقل أن یکون ترکه أیضا واجبا.

و علیه فیبقی الکلام فی حرمته و مبغوضیته المولویه حقیقه.

و من البین ان ترک الواجب لیس بحرام،حیث لا ینحل کل حکم تکلیفی إلی حکمین فعلا و ترکا،بل ترک الواجب،حیث إنه ترک ما یجب فعله یستحق علیه العقاب،فلا یمکن التقرب من هذه الجهه،إذ المبعّد لا یکون مقرّبا.

لا یقال:یکفی فی مقامنا هذا المقدار،و إن لم یکن فعل الاتمام بحرام.

لأنا نقول:تاره یلاحظ مقدمیه فعل الاتمام لترک القصر،و أخری یلاحظ مقدمیه ترک الاتمام لفعل القصر:

فان لوحظت الأولی فالجواب منع المقدمیه،لأن ترک القصر و إن کان مبعّدا،لکن الترک لا یحتاج إلی فاعل و قابل،حتی یتوقف علی الشرط المصحح لفاعلیه الفاعل أو المتمم لقابلیه القابل.

فلا یعقل أن یکون فعل الاتمام شرطا لترک القصر،و عدم کونه سببا

و مقتضيا أوضح،لأن العدم لا يترشح من الوجود.

و إن لوحظت الثانيه فالجواب أن ترك الاتمام شرط حيث إن القصر،لا يعقل تأثيره إلا مقترنا بعدم الاتمام المزاحم له فى تأثيره،إلا أن ترك هذا الشرط ترك الواجب المقدمى و هو مبعد تبعى.

فترك ترك الاتمام هو ترك الشرط الواجب،لا فعل الاتمام،و فعل الاتمام ملازم لترك الواجب،فهو ملازم للمبعد،و لازم المبعد لا يسرى إليه المبعديه،كما لا تسرى الحرمه الى لازم الحرام،بل لا بد من المقدميه فى السرايه.

و قد عرفت عدم مقدميه فعل الاتمام لترك القصر الذى يكون مبعدا، و انتساب البعد إليه بالعرض لا أثر له،و إلا لم تكن حاجه فى مساله الضد إلى تكلف مئونه إثبات المقدميه.فتدبره جيّدا فإنّه حقيق به.

***

قاعده نفی الضرر

۱۳۶-قوله(قدّس سره):و اما دلالتها فالظاهر أن الضرر هو ما يقابل النفع (۱)...الخ.

ظاهر أهل اللغه أن تقابل الضرر و النفع تقابل التضاد،و ظاهر شيخنا الاستاذ(قدّس سره)أن تقابلهما تقابل العدم و الملكه،و لا يخلو كلاهما عن محذور:

أما الأول،فواضح؛إذ ليس الضرر المفسر بالنقص فی النفس أو المال أو العرض أمرا وجوديّا،ليكون مع النفع الذی هو أمر وجودی،متقابلين بتقابل التضاد.

و أما الثانی،فلأن النفع هی الزياده،العائده إلی من له علاقه بما فيه الفائده،العائده إليه،و عدمها عدم ما من شأنه أن يكون له فائده عائده.

إلا أن عدم النفع ليس بضرر،و الضرر هو النقص فی الشیء،و هو عدم ما من شأنه التماميه،فهو عدم التماميه،لا عدم الزياده،ليكون مقابلا لها،بتقابل العدم و الملكه،و عدم الزياده ليس بنقص حتی يرجع إلی الضرر.

نعم،النقص و الزياده متقابلان،بتقابل العدم و الملكه بالعرض،لأن الزياده تستدعی بقاء المزيد عليه علی حده الوجودی،فالنقص بمعنی عدم بقائه علی صفه التماميه يستلزم عدم الزياده،فيقابل الزياده بالعرض.

۱- ۱) كفايه الأصول:۳۸۱.

۱۳۷-قوله(قدّس سره):کما أن الأظهر أن یکون الضرار بمعنی الضرر (۱)...الخ.

لا یخفی علیک أن الضرار،و ان کان مصدرا لباب المفاعله،و هو-کما فی المتن-الأصل فیه أن یکون فعل الاثنین،کما هو المشهور.

إلا أنه لا أصل له،کما تشهد له الاستعمالات الصحیحه الفصیحه القرآنیه و غیرها،فان فیها ما لا یصح ذلک،و فیها ما لا یراد منه ذلک کقوله تعالی یُخٰادِعُونَ اللّٰهَ وَ الَّذِینَ آمَنُوا (۲)فان الغرض نسبه الخدیعه منهم إلی اللّه،و الی المؤمنین،لا منهما إلیهم أیضا و قوله تعالی وَ مَنْ یُهٰاجِرْ فِی سَبِیلِ اللّٰهِ (۳)و یُرٰاؤُنَ (۴)وَ نٰادَیْنٰاهُ (۵)و نٰافَقُوا (۶)و شَاقُّوا (۷)و مَسْجِداً ضِرٰاراً (۸)وَ لاٰ تُمْسِکُوهُنَّ ضِرٰاراً (۹)و لاٰ تُؤٰاخِذْنِی (۱۰)إلی غیر ذلک.

و من الاستعمالات عاجله بالعقوبه،و بارزه بالحرب،و باشر الحرب، و ساعده التوفیق،و خالع المرأه،و واراه فی الأرض،فان جمیع ذلک بین ما لا یصح

۱- ۱) کفایه الأصول:۳۸۱.

۲- ۲) البقره:۹.

۳- ۳) النساء:۱۰۰.

۴- ۴) النساء:۱۴۲.

۵- ۵) مریم:۵۲.

۶- ۶) آل عمران:۱۶۷.

۷- ۷) الانفال:۱۳.

۸- ۸) التوبه:۱۰۷.

۹- ۹) البقره:۲۳۱.

۱۰- ۱۰) الکهف:۷۳.

فيه إراده الانتساب إلى الاثنين،و ما لا يراد منه ذلك.

مع أنهم فرقوا بين المفاعله و التفاعل بعد الاشتراك فى التقوم بفعل الاثنين،بالانتساب إليهما بالأصاله و الصراحه فى الثانى،و بالأصاله إلى أحدهما و التبعيه إلى الآخر فى الأول.

مع أنه غير معقول،و الوجه فيه:أن كل هيئه لا تكون موضوعه إلا بازاء نسبه خاصه من النسب،فليس مفاد هيئه(تضارب زيد و عمرو)نسبه ضرب زيد عمروا و نسبه ضرب عمرو زيدا،بل ضرب كل منهما للآخر لوحظ نسبه واحده بينهما،و على نهج إضافه ماده واحده إلى طرفين يعبر عنها -فى الفارسيه-بقولهم:(بهم زدن)فزيد و عمرو طرفا هذه النسبه الوحدانيه.

و عليه،فمفاد ضارب زيد عمروا إن كان هذه النسبه الخاصه،فلا فرق بينها و بين تضارب زيد و عمرو،فما وجه انتساب الماده إلى طرفيها،كما فى تضارب زيد و عمرو.

و أما الأصاله و التبعيه:فان أريد الأصاله و التبعيه ثبوتا،فلا بد من تعدد النسبه،حتى تكون إحداهما أصيله،و الأخرى تابعه،لا النسبه الواحده متقومه باثنين،حيث لا يعقل الأصاله و التبعيه ثبوتا مع وحده النسبه.

و إن أريد الأصاله و التبعيه إثباتا،بأن تكون هناك دلالتان،احداهما بالأصاله،و الأخرى بالتبع،ففيه أن التبعيه فى الدلاله فرع التبعيه فى المدلول، كالمدلول الالتزامى للمدلول المطابقى،و الدلاله المفهوميه للدلاله المنطوقيه، و ليس ضرب عمرو زيدا تابعا لضرب زيد عمروا ثبوتا،حتى تنحل النسبه الخاصه إلى نسبتين إحداهما لازمه للأخرى.

فالحق:أن مفاد هيئه المفاعله غير مفاد هيئه التفاعل،و أنه لا يتقوم بطرفين كما فى التفاعل.

و التحقيق فى الفرق بين مفاد هيئه المجرد و مفاد هيئه المزيد فيه من باب

المفاعله:أن مفاد الهیئه فی الأول سواء کان بنفسه لازما کجلس،أو متعدیا لکنه لا یتعدی إلی شخص آخر ککتب الحدیث إلا بتوسط إلی،فیقال:کتب الحدیث إلیه،أو کان متعدیا إلی الآخر کخدعه،لا یکون فی الکل إلا متکفلا لنسبه لازمه،أو متعدیه باداه إلی الآخر أو بلا أداه للتعدیه.

بخلاف هیئه المفاعله،فان قولنا:جالسه یتضمن التعدی إلی الآخر بنفسه،فیکون مفاده بنفسه مفاد(جلس الیه)و مفاد(کاتبه)مفاد(کتب الیه) و مفاد(خادعه)هو التصدی،لإنهاء الخدیعه إلیه،فحیثیه التعدیه بالأداه أو بنفسه ملحوظه فی هیئه المفاعله بنفسها،فقولنا:ضرب زید عمروا،أو خدع زید عمروا،و إن کان متعدیا إلی غیره إلا أن هذه التعدیه ذاتی مفادهما،بخلاف خادع و ضارب،فان هذه الحیثیه ملحوظه فی مقام إفاده النسبه،فاذا فعل فعلا کان أثره خداع الغیر،صدق علیه أنه خدعه،لا أنه خادعه،إلاّ اذا تصدی لخدیعته.

و کذلک إذا صدر منه ضرب واقع علی عمرو،صدق علیه أنه ضربه،و لا یصدق أنه ضاربه إلا إذا تصدی لضربه.

و لذا لما أبی سمره عن الاستئذان،قال صلی اللّه علیه و آله و سلم:(إنک رجل مضار)أی متصد لإضرار الأنصاری،لا مجرد کون دخولک ضررا علیه، فیکون حاصل قوله صلّی اللّه علیه و آله:(لا ضرر و لا ضرار) (۱)نفی أصل الضرر،و لو بدون التصدی له،و نفی التصدی للاضرار،لا لمجرد التاکید-کما أفید-و لا لغیره،من دون لزوم الالتزام بکونه علی خلاف أصله.

۱- ۱) الکافی ۲۹۳/۵ لکن متن الحدیث فانه لا ضرر و لا ضرار.

۱۳۸-قوله(قدّس سره):کما أن الظاهر أن یکون لا لنفی الحقیقه (۱)...الخ.

توضیح المقام:أن القضیه إن کانت خبریه محضه و کان المنفی هو الحکم، صح نفیه حقیقه،لأن تشریعه و جعله عین تکوینه حقیقه.

و إن کان المنفی هو الموضوع الخارجی،فنفیه حقیقه خلاف الواقع.فلا محاله یجب حمله علی نفیه ادعاء.

إلا ان النفی ادعاء کالاثبات ادعاء،لا یصح إلا بلحاظ عدم ترتب الأثر المترقب من الشیء،فیصح نفیه ادعاء،لکونه بمنزله العدم،لعدم ترتب الأثر علیه،کما أنه لا یصح الاثبات ادعاء إلا بلحاظ ترتب أثر الحقیقه علی شیء آخر.

و من الواضح:أن المصالح و المفاسد هی الآثار المترقبه من حقائق الواجبات و المحرمات،فالصلاه التی لا تترتب علیها المصلحه المترقبه منها لیست بصلاه ادعاء و هکذا.

و أما الحکم التکلیفی،فلیس من آثار حقیقه الفعل فی الخارج حتی یصح نفی الموضوع بلحاظ عدم ترتب الحکم علیه،إلا مثل اللزوم و الصحه من الأحکام الوضعیه،فانها تعد أثرا للمعامله،فیصح نفیها بنفیها.

فمع عدم ترتب الملکیه علی المعاطاه شرعا یصح نفی البیع حقیقه؛اذ لیس حقیقه البیع إلا التملیک المتحد مع الملکیه ذاتا،و اختلافهما اعتبارا.

مضافا إلی أن الفعل الخارجی لیس موضوعا للحکم التکلیفی حتی یصح نفیه ادعاء،بعنوان نفی الحکم بنفی موضوعه،و بلحاظ وجوده العنوانی یصح

۱- ۱) کفایه الأصول:۳۸۱.

نفيه حقيقه لا ادعاء،كما سيأتی إن شاء اللّه تعالی.

و إن كـانت القضـيه إنشـائيه،إمـا بمعنی نفی الحكـم تشـريعا،حيـث إنّ جعلـه و سـلبه بيـد الشـارع،أو بمعنی نفی الموضـوع تشريعا،فالنفی حقيقی لا ادعائی.

أمـا نفی الحكم فواضـح و أما نفی الموضوع،فانّ الموضوع فی مرتبه موضوعيته للحكم مجعول بجعل الحكم بالعرض-لما مرّ منا غير مره-أن حقيقه الحكم بالاضـافه إلی موضوعه المتقوم به فی مرحله تحققه بحقيقه الحكميه من قبيـل عوارض المـاهيه،و مثل هـذا العـارض يكون ثبوت معروضه بثبوته،فالحكم مجعول بالـذات،و معروضه المقوم له مجعول بالعرض،و جعله كجعل الحكم جعل بسيط،و سلبه التشريعی كسلب الحكم سلب بسيط.

فان قلت:حيث إن جعل الموضوع تشـريعا بعين جعل حكمه،فكذا سـلبه بعين سـلب حكمه،فاذا كانت القضيه خبريه صح الاخبار عن سلب الموضوع بالعرض بنحو المطابقه،و عن سلب حكمه بالذات بنحو الالتزام.

و أما إذا كانت القضـيه إنشائيه،فسلب الموضوع بالعرض لا يستقل بالوجود،بل بعين سلب الحكم،فمرجع القضيه إلی إنشاء سلب الحكم بالمطابقه، فيستتبع سلب موضوعه بالعرض بالالتزام،و إلا فانشاء سلب الموضوع مستقلا و بالذات فهو غير معقول.

قلت:نعم سـلبه حقيقه بالاسـتقلال غير معقول،إلا أن إنشاء سلبه عنوانا و إنشاء سلب حكمه حقيقه و لبّا أمر معقول،فسلبه الحقيقی سلب بالعرض،لا سلبه الانشائی،كانشاء الترخيص فی التصرف قاصدا به التمليك؛فان الترخيص المتفرع علی الملك حقيقه متأخر عن حقيقه الملك،فلا يعقل تقدمه عليه.

إلا أن جعله إنشاء قاصدا به جعل الملكيه حقيقه أمر معقول.

و حيث عرفت معنى نفى الموضوع تشريعا،تعرف أنه لا حاجه إلى تخصيصه بما إذا كان الحكم سببا لوجود موضوعه فى الخارج،نظرا إلى استتباع نفيه التشريعى لنفيه تكوينا،كاستتباع إثباته التشريعى لثبوته التكوينى،و لا محاله لا مجال له فى مثل(لا شك لكثير الشك)،فان نفيه التشريعى غير مستتبع لنفيه التكوينى،بل يتفرع على ثبوته.

و وجه عدم الحاجه:أن السلب إن كان متعلقا بالموضوع الخارجى أمكن إعمال نكته نفى السبب بنفى مسببه،و إن كان متعلقا بالموضوع فى مقام موضوعيته فلا فرق بين موضوع و موضوع،و إن لم يكن حكمه مستتبعا لوجوده فى الخارج.

بل نكته نفى الحكم بنفى موضوعه فى مقام موضوعيته تشريعا أنسب من نكته نفى السبب بنفى مسببه،ضروره أن الموضوع فى مقام موضوعيته مجعول بنفس جعل حكمه،و هما متحدان فى الوجود،فنفى الموضوع حقيقه عين نفى الحكم،بخلاف السبب و المسبب،فانهما متعددان فى الوجود،فنفى احدهما يستلزم نفى الآخر،لا أن نفيه نفيه،و المناسب للشارع-بما هو شارع أيضا- أن يكون جعله اثباتا و نفيا راجعا إلى حيثيه شارعيته بالحقيقه.

و مما ذكرنا تبين أنه لا اختصاص لنفى الموضوع تشريعا بما إذا كان الموضوع من الماهيات المخترعه ابتداء أو امضاء،فانها و غيرها فى حيثيه المجعوليه بجعل الحكم عرضا على حد سواء.

مع أنه لا معنى لجعل الماهيه من الشارع،إلا جعلها فى حيّز التكليف، و لحاظ مجموع أمور وافيه بغرض واحد لا يزيد على لحاظ موضوع الحكم،لا أنه جعل للمركب.

نعم:كلّ لحاظ جعل الملحوظ تكوينا بالكون الذهنى.

كما أن وجوده خارجا جعل تكوينى من المكلف بالتكوين الخارجى.

كما أن نفى الحكم بنفى موضوعه لا ـ ينافى حكومه القاعده على أدله الأحكام،بدعوى أن الدليل الحاكم إذا كان ناظرا إلى الموضوع الضررى، المشمول للعمومات و الاطلاقات المتكفله للأحكام،فمفاده تحديد موضوعاتها و تقييدها،و سلب الحكم عن الموضوع الضررى منها،فالسلب سلب تركيبى حينئذ.

مع أن ظاهر قوله عليه السلام(لا ـ ضرر)هو السلب البسيط،فلا بد فى فرض الحكومه من نفى الحكم الضررى،و سلب الحكم كجعله سلب بسيط، فدليل اللزوم باطلاقه يعم ما إذا كان اللزوم ضرريا،و قوله عليه السلام(لا ضرر)يقيده بغير صوره الضرر،بنفى اللزوم الضررى.

و وجه عدم المنافاه أن جعل الموضوع فى مقام موضوعيته و مقام مقوّميته للحكم،كنفس جعل الحكم بسيط،و كذا سلبه،غايه الأمر أنه بالعرض،فاذا كان سلب الوجوب الضررى بضرريه موضوعه سلبا بسيطا،فكذا سلب موضوعه المقوم له أيضا سلب بسيط بالعرض.

و كما أن نتيجه سلب الوجوب الضررى بسيطا،تقييد الوجوب بما إذا لم يكن ضرريا بنفسه،أو من قبل موضوعه،فكذا نتيجه سلب الموضوع الضررى بسيطا تقييد الموضوع المقوم للحكم بغير صوره الضرر.

و بالجمله تحديد الثابت بالعموم أو الاطلاق موضوعا أو حكما يجامع بساطه السلب،غايه الأمر أنه فى الحكم بالذات،و فى الموضوع بالعرض،و لا ـ يعقل أن يكون السلب الواحد بسيطا بالاضافه إلى الحكم،و مركبا بالنسبه إلى الموضوع،فان ما هو بالعرض نفس ما هو بالذات،و إلا كان بالذات أيضا فتدبر جيدا.

***

۱۳۹-قوله(قدّس سره):ضروره بشاعه استعمال الضرر و إراده خصوص سبب (۱)...الخ.

و هو الحكم الناشئ منه الضرر إلا أنّ الضرر دائما ناشئ إما من الحكم او من الموضوع،فنسبه كليهما إليه نسبه السبب إلى مسببه،فاراده خصوص الحكم كاراده خصوص الموضوع.

نعم عنوان الضرر،و إن كان قابلا لأن يراد منه الحكم الضررى أو الموضوع الضررى،إلا أن سنخ هذا التركيب دائما متعلق بالموضوع دون الحكم كقولهم عليهم السلام:لا صلاه (۲)و لا صيام (۳)،و لا بيع (۴)،و لا عتق (۵)،و لا طلاق (۶)،و لا وطء (۷)و فى الكتاب العزيز فَلاٰ رَفَثَ وَ لاٰ فُسُوقَ وَ لاٰ جِدٰالَ (۸)و هكذا،و لم نظفر بمورد واحد تعلق النفى صريحا بالحكم تكليفا أو وضعا،فيقرّب إراده نفى الموضوع الضررى.

و لمثله أيضا يبعد القول باراده مطلق الأمر الضررى موضوعا كان أو حكما،فان ملاحظه نظائره تقوى إراده الموضوع الضررى،لا خصوص الحكم، و لا الأعم منه و من غيره،و إن كان إراده الجامع بمكان من الامكان،أما على ما سلكناه فواضح؛لأن النفى على أى حال حقيقى.

۱- ۱) كفايه الأصول:۳۸۱.

۲- ۲) عوالى اللآلى ۳۱۰/۴.

۳- ۳) المصدر السابق:۳۱۱.

۴- ۴) المصدر السابق:۳۰۳.

۵- ۵) المصدر السابق:۳۱۱.

۶- ۶) المصدر السابق:۳۱۱.

۷- ۷) المصدر السابق:۳۱۱.

۸- ۸) البقره:۱۹۷.

و أما بناء على أن نفى الموضوع ادعائى،فلا مانع من كون النفى بالاضافه إلى بعض أفراد الجامع حقيقيا،و بالاضافه إلى بعضها الآخر ادعائيا، حيث لا تجوّز بعد الادعاء لا فى الكلمه و لا فى الاسناد.

بل الأمر كذلك إن كان نفى الموضوع باعتبار الأثر،فان الاسناد إلى الحكم إسناد إلى ما هو له،و الى الموضوع الى غير ما هو له،فربما يقال:بأن الجمع بينهما فى اسناد واحد محال،إلا أنا بينا (۱)وجه التفصى عنه فى حديث الرفع بناء على شموله للحكم و الموضوع معا فتدبر.

۱۴۰-قوله(قدس سره):او خصوص الغير المتدارك منه (۲)...الخ.

سواء كان بنحو الاستعمال فى الخاص مجازا،أو إراده الخاص بدالين؛فانه مع عدم القرينه و مع عدم الدال على الخصوصيه،لا موجب لرفع اليد عن اصاله الحقيقه،و عن اصاله الاطلاق.

مضافا إلى أنه إنما يصح إذا كان مطلقه متداركا،و إلاّ فتدارك البعض لا يصحح نفيه مطلقا.

مع أنه يختص بموارد التضمينات و التغريمات،و أشباهها المتضمنه لتدارك المضارّ.

و أما ما عن شيخنا العلامه الانصارى(قدّس سره) (۳)من أن الضرر الخارجى إنما يصح تنزيله منزله العدم،بفعليه تداركه،لا بالحكم بتداركه، و المناسب لنفى الحقيقه هو الأول،دون الثانى.

فمندفع بأن الضرر الناشئ من تلف العين،إذا صح تنزيله منزله العدم

۱- ۱) فى التعليقه:۱۲.

۲- ۲) كفايه الأصول:۳۸۲.

۳- ۳) قاعده نفى الضرر.ضمن كتاب الطهاره:۴۱۸.

بمـاليه أخرى ممـاثله لمـاليه التـالف،بـأداء المـال خارجا،كـذلك باشـتغال ذمّه المتلف بماليه مماثله لماليتها،فان الماليه-على أى حال-محفوظه غير تالفه.

نعم،مجرد التكليف بأداء المال لا يوجب انحفاظ الماليه،فالضـرر على الأول متـدارك باعتبار وجود ماليه التالف فى الذمه،و على الثانى محكوم بالتدارك و أما التضـرر الناشئ من عدم وصول المال بعينه أو ببدله،فلا دخل له بالضرر الناشئ من تلف المال فان تداركه بوصوله إليه أو ببدل الحيلوله له.

و حيث عرفت أن الضـرر الناشـئ من التلف متدارك بمجرد التضـمين المنحفظ به الماليه،تعرف أنه لا فرق بين أن يكون الضرر المنفى هو الضرر فى عالم التكوين أو فى عالم التشريع،فان تكوين تداركه و تشريعه واحد باعتبار الماليه فى ذمّه الضار.

غايه الأمر إنه لا ضرر غير مضمون فى عالم التشريع حقيقه،و لا ضرر فى عالم التكوين تنزيلا،فتدبره جيّدا.

و أمـا مـا يقال (۱)-فى دفع هـذا الاحتمـال-بـأن الظـاهر من موضوعـات الأحكـام و متعلقاتهـا هى الهويات المعراه عن الوجود و العدم،و مبنى هذا الاحتمال على فرض وجود الضرر،لاقتضاء تنزيله منزله العدم لفرض وجوده،و كفى به مخالفه للظاهر.

فمدفوع:بأنّ التدارك،و إن كان يقتضى تنزيل الموجود منزله المعدوم،إلا أن طبيعى الضرر المفروض وجوده،كسائر الطبائع،أخذ بنحو الموضوع فى القضيه الحقيقيه،فالموضوع هو الضرر المفروض الوجود،الغير المنزل منزله عدمه،و هو أمر عنوانى،ربما يكون محققا فى الخارج،و ربما لا يكون و هو الذى ورد عليه السلب.

۱- ۱) لم نعرف هذا القائل فيما يحضرنا من الكتب.

مع أنه يمكن أن يقال:إن المنفی هو طبیعی الضرر،لمکان تدارکه بالتضمین،لا أن المنفی هو الضرر الغیر المتدارک،لیتوقف علی فرض الوجود.

و بین الجوابین فرق ظاهر،فتدبره جیّدا.

۱۴۱-قوله(قدّس سره):و اراده النهی من النفی و ان کان لیس بعزیز (۱)...الخ.

إراده النهی من النفی،کإراده البعث من الجمله الخبریه،فکما أن الإخبار بالوقوع کنایه عن إراده الوقوع،بحیث جعل الوقوع مفروغا عنه،کذلک الإخبار بعدمه کنایه عن کراهه وقوعه،و إراده لا وقوعه،حتی جعل عدمه مفروغا عنه،فان الإخبار بالوقوع أو اللاوقوع یناسب البعث و الزجر،دون سائر الدواعی التی لا مساس لها بالوقوع و عدمه،کداعی التهدید و التعجیز و التسخیر و أشباهها.

و بتقریب آخر:حیث ان البعث مقتض لایجاد الفعل فی الخارج،فإن حقیقته جعل الداعی،فهو إیجاد تسبیبی من المولی،و الزجر مقتض لعدمه، و إعدام تسبیبی من المولی،فیصح إظهار المقتضی بالإخبار عن مقتضاه،إلی غیر ذلک من البیانات التی قدمناها (۲)فی الجزء الأول من التعلیقه،لا أن مفاد صیغه الماضی و المضارع مع الأمر و النهی مندرجه فی جامع واحد،و هو ایقاع التلبس بالمبدإ فی عالم التشریع کما (۳)قیل،لأن مفاد الأمر و النهی،و إن کان

۱- ۱) کفایه الأصول:۳۸۲.

۲- ۲) الذی ذکره قده فی الجزء الأول فی مبحث الحمل الخبریه المستعمله فی مقام الطلب فی التعلیقه ۱۶۱ و ۱۶۳ هو التقریب الأول و أما التقریب الثانی و غیره من البیانات الأخر فلم یتعرض لها فیه فلعله قده ذکرها فی غیره فهو بصدد أن البیانات تقدّمت فی الجزء الأول لا أنها مذکوره فی مبحث واحد.

۳- ۳) القائل هو المحقق النائینی قده.منیه الطالب ۲:۵-۲۰۴.

إیجادا أو إعداما تسبیبیّا تشریعیا،إلاـ أن مفاد صیغه الماضی و المضارع وقوع التلبس بالمبدإ فی المضی أو فی غیره،لا الایقاع،حتی یکون التفاوت بمجرد التشریع و التکوین فتدبر.

۱۴۲-قوله(قدّس سره):إلا أنه لم یعهد من مثل هذا الترکیب (۱)...الخ.

بل ربما لا یمکن إراده النهی منه،کقوله علیه السلام:(لا ربا بین الوالد و الولد) (۲)و قوله علیه السلام:(لا شک لکثیر الشک) (۳)و قوله علیه السلام:(لا سهو فی سهو) (۴)و اما عدم معهودیته من مثل هذا الترکیب،فغیر مسلمه.

نعم،لا موجب لرفع الید عن ظهوره فی نفی الحقیقه،و لا تصل النوبه إلی إراده النهی إلا مع عدم إمکان إراده النفی،کما قد یتفق أحیانا.

و لکن هنا شبهه ربما تقوّی إراده النهی،و هی أن الضرر عباره عن النقص فی النفس أو العرض أو المال،فان النقص بأحد الوجوه المزبوره ضرر، بالاضافه إلی من یضاف إلیه الناقص،و لعنوان الضرر قیام بنفس النقص قیام العنوان بالمعنون.

و أما بالنسبه إلی سبب النقص-موضوعا کان أو حکما-فلا قیام له به؛فان الصدق بالقیام بما یصدق علیه لا بالقیام عنه.

و لذا لا یوصف العله بمعلولها،بل بالوصف المنتزع عنه باعتبار ترتبه

۱- ۱) کفایه الأصول:۳۸۲.

۲- ۲) لم نجد الروایه بهذه العباره فی المصادر،و إنما الموجود فیها:لیس بین الرجل و ولده ربا.وسائل الشیعه ۱۸:۱/۱۳۵ و ۳.

۳- ۳) لم نجد الروایه بهذه العباره فی الوسائل و لا فی جامع الأحادیث.

۴- ۴) وسائل الشیعه ۸:۸/۲۴۱.

علیها،فالسبب للضرر یوصف بعنوان المضر،و الضار و الضائر،لا بعنوان الضرر و الضرار،و ظاهر الخبر نفی الضرر و الضرار.

فالوضوء المضر و اللزوم الضائر،غیر منفی بالخبر،حتی یکون الثانی منفیا بنفسه تشریعا،و الأول منفیا إما بنفسه تشریعا،أو یکون حکمه منفیا بنفی موضوعه مبالغه و ادعاء.

و لیس للضرر بعنوانه المنطبق علی نفس النقص المسبب عن الوضوء أو عن اللزوم هذه الأحکام التکلیفیه أو الوضعیه المتداول نفیها بالقاعده،بل لیس لایجاد الضرر بأسبابه المتولد عنها إلا الجواز المتوهم،لو لا القاعده،و نفیه أو النهی عنه علی حد واحد.

نعم،ربما یستفاد من وقوعه فی ذیل قضاء رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله بالشفعه،و إثبات استحقاق تملک حصه الشریک بعد بیعها،عدم تمحضه فی النهی، أو ما هو کالنهی،لعدم مساس لهذا الذیل بالنهی،حیث لا ریب فی جواز البیع.

کما أنه ربما یستفاد النهی من وقوعه فی ذیل قضاء رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله بأنه لا یمنع فضل الماء لیمنع فضل الکلاء حیث لا ریب فی عدم ثبوت حکم وضعی،و لا نفی حکم وضعی،بل غایته کراهه منع ما یفضل من الماء.

إلا أن المظنون عدم وقوع هذه القضیه منه-صلّی اللّه علیه و آله-فی ذیل القضیتین،کما هو ظاهر خبر عقبه بن خالد،إذ القضایا النبویه المحکیه فی مسند أحمد بن حنبل کما شاهدناها غیر مذیله بهذا الذیل،بل قوله:(قضی أن لا ضرر و لا ضرار)قضیه برأسها،و بینها و بین القضیتین المزبورتین من الفصل ما لا یخفی علی المراجع الیها.

و قد استظهر بعض الأجله(قدّس سرهم) (۱)أن ما ورد فی خبر عقبه بن

۱- ۱) هو المحقق الأجل شیخ الشریعه الاصفهانی قده-راجع رسالته فی قاعده لا ضرر و لا ضرار الفصل السابع:۲۸.

خالد عن الصادق علیه السلام فی حکایه القضایا النبویه هو بعینه ما ورد فی خبر عباده بن الصامت الأنصاری،المحکی فی مسند أحمد بن حنبل،و إن تفریق روایه عقبه بن خالد-علی الأبواب المناسبه للقضایا-أوجب هذا التذییل من الأصحاب،و اللّه أعلم بالصواب.

۱۴۳-قوله(قدّس سره):ثم الحکم الذی أرید نفیه بنفی الضرر (۱)...الخ.

حیث إن الظاهر من کل محمول مرتب علی عنوان کون العنوان بما هو موضوعا لذلک المحمول،فمفاد(لا ضرر)حینئذ نفی الحکم المرتب علی الضرر بعنوانه،أو نفی الحکم الضرری بذاته،فیعارض ما دل علی ثبوت الحکم لعنوان الضرر فی الموضوعات الضرریه بنفسها کما مر نظیره فی رفع أثر الخطأ و النسیان بما هما خطأ و نسیان.

و قد قدمنا (۲)الکلام فیه فی حدیث الرفع.

و ملخص ما ینبغی أن یقال فی هذا المجال:إن مفاد(لا ضرر)إما نفی الحکم عن الضرر أو نفی الحکم بنفی موضوعه،و هو الضرر،کما استظهرناه من الخبر.

فان کان الأول،فالضرر بعنوانه موضوع لنفی الحکم،لا للحکم المنفی، و الموضوع بعنوانه له نحو من الاقتضاء لمحموله و إذا کان الضرر بعنوانه مقتضیا لنفی الحکم،فمقتضی الثبوت غیره برهانا؛لان الشیء لا یکون مقتضیا لطرفی النقیض.

فحینئذ لا یعارض ما دل علی الحکم المرتب علی الموضوع الضرری

۱- ۱) کفایه الأصول:۳۸۲.

۲- ۲) فی التعلیقه:۱۵.

بعنوانه.

و إن كان الثانى،فموضوع الحكم المنفى بحسب الفرض هو الضرر،كما هو ظاهر الخبر،و لا يعقل أن يكون موضوع الحكم المنفى موضوعا للنفى،و إلا لأفاد ضدّ المقصود لرجوعه إلى نفى النفى.

و حينئذ فيعارض ما دل على ثبوت الحكم للموضوع الضررى بما هو ضررى.و منه يعلم أن ما ذكره شيخنا(قدّس سره)من البرهان،و فرع عليه الجمع،يناسب الأول،مع أن مبنى الكلام على الثانى،و قد عرفت الكلام فيهما أصلا و فرعا.

و التحقيق:أن الظاهر من قاعده الضرر و الحرج و أشباههما ان المقتضى لنفى الحكم هو الضرر و الحرج و الخطأ و أشباهها،فموضوع الحكم المنفى نفس ما يعرضه الضرر و الحرج و نحوهما،فنفى الحكم بنفى ذات ما يعرضه الضرر،لا بنفى الضرر بما هو ضرر،فلا فرق بين نفى الحكم عن الضرر،و نفى الحكم بنفى موضوع يعرضه الضرر.

لا يقال:إذا كانت القضيه خبريه صح نفى الحكم بنفى موضوعه،فان معناه عدم جعل الحكم بعدم موضوعه المقوم له فى مقام التشريع،بخلاف ما إذا كانت القضيه جعليه إنشائيه،فان عدم الحكم مجعول كثبوت الحكم،فيحتاج إلى موضوع،فكيف يعقل جعل عدم الحكم بجعل عدم الموضوع؟

لأنا نقول:نفس عدم الحكم حيث إنه جعلى،فيحتاج إلى موضوع لنفس العدم المجعول.

و أما الحكم المنفى،فليس له جعل حتى يحتاج إلى فرض موضوع مجعول، لينافى نفيه بنفى موضوعه،و المفروض أن الموضوع للحكم المنفى ذات ما يعرضه الضرر،فلا منافاه بين فرض عدمه،و فرض ثبوت الضرر المجعول موضوعا لجعل عدم الحكم.

ص :۴۵۱

۱۴۴-قوله(قدّس سره):حیث إنه یوفق بینهما عرفا بان الثابت للعناوین (۱)...الخ.

توضیحه:أن قاعده نفی الضرر،تاره-تلاحظ بالاضافه إلی الأدله المتکفله لاحکام مترتبه علی موضوعات ضرریه بذاتها،کالجهاد و الزکاه و أشباههما.

و أخری تلاحظ بالاضافه إلی الأدله المتکفله،لما یترتب علی الموضوعات التی لیست بذاتها ضرریه،لکنها باطلاقها تعم ما إذا عرضها الضرر.

و ثالثه-بالاضافه إلی الأدله الداله علی ثبوت الحکم للموضوع،الذی یعرضه الضرر بالخصوص،مع عدم کونه فی حد ذاته ضرریا.

فنقول:أما بالنسبه إلی الطائفه الأولی:

فان کان المنفی هو الحکم الضرری،فلا محیص عن التخصیص،لأن اتصاف الحکم بالضرریه من قبل ضرریه موضوعه لا یختلف باختلاف ذاتیه الضرر لموضوعه و عرضیته له؛فان اتصافه بها بلحاظ اقتضائه،لایجاد موضوع ضرری بذاته أو بالعرض.

و إن کان المنفی هو الموضوع الضرری بأحد الوجهین المتقدمین،فحیث استظهرنا رافعیه الضرر،و اقتضاءه لنفی الحکم المقتضی لکون مقتضی ثبوته له غیره،فلا محاله لا یعارض ما دل علی حکم ثابت لموضوع ضرری بذاته.

لا یقال:إذا کان الضرر عرضیا،و کان مقتضیا للنفی،فاذا کان ذاتیا کان أولی بالرافعیه و اقتضاء النفی.

لأنا نقول:إذا کان الضرر عرضیا صح رفع الحکم لأجله أحیانا امتنانا،

۱- ۱) کفایه الأصول:۳۸۲.

بخلاف ما إذا كان ذاتيا و لازما لذات الموضوع،فان رفع الحكم لأجله يوجب إبطاله و القائه بالكليه،و لا منه فى تفويت المصلحه من رأسها،فلا أولويه بل لا مساواه.

و منه يعلم أن مقتضى النفى،و ان كان فى الضرر الذاتى و العرضى على حد واحد قوه و ضعفا،إلا أن الامتنان يقتضى رعايه المقتضى العرضى،دون الذاتى لما ذكرنا.

و لا يخفى عليك أن ما ذكرناه فى وجه التخصّص (۱)و عدم المعارضه أولى مما قيل (۲)،بأن المراد نفى الضرر الزائد على طبيعه التكليف،فانه قليل الفائده؛اذ الموضوع،و إن كان فى غايه القوه من الضرر،لم يكن زائدا على ما يقتضيه طبع التكليف به.

كما أن ما قيل (۳):من أن تداركه بالمصالح الدنيويه أو الأجور الأخرويه يخرجه عن الضرريه.

مدفوع بأن مقتضاه لغويه نفى الضرر؛إذ ما من تكليف ضررى إلا و له مصلحه و امتثاله يترتب عليه المثوبه.

و كذا ما قيل (۴):بأن إعطاء الحق لمستحقه لا يعد ضررا،و بعد اعتبار الاستحقاق لارباب الحقوق الماليه-إمّا عرفا أو شرعا-لا يكون الحكم بأدائها إلى أربابها ضرريا،و إن دفع القذارات العرفيه ببذل مال فى تحصيله مما يتعارف

۱- ۱) كذا فى الاصل،و الصحيح:التخصيص.

۲- ۲) القائل هو المحقق النائينى قده.منيه الطالب:۲۱۱/۲،و المحقق النراقى قده.عوائد الايام: ۲۳.

۳- ۳) القائل هو المحقق صاحب العناوين.فى عناوين الاصول:۱-۱۰۰.

۴- ۴) القائل هو المحقق الهمدانى قده.الفوائد الرضويه على الفرائد المرتضويه ۱۳۱/.

عرفا،و لا يعد ذلك ضررا و بعد كشف الشارع عن قذاره واقعيه لا يعد الحكم بازالتها و لو ببذل المال ضرريا.

مدفوع بأن نفس اعتبار الاستحقاق و الحكم باشتغال ذمه المكلف به حكم ضررى،و إن كان ذا مصلحه عظيمه،كما أن الضرر المالى ليس إلا الخساره الماليه،و ان كان حسنا عرفا و شرعا لتحصيل غايه مطلوبه،فترتب الفائده لا يخرج الخساره الماليه عن كونها نقصا ماليا و ضررا.

و كذا ما قيل:من ترتب الضرر الأعظم على ترك امتثال التكاليف الضرريه،و ما يجيء من قبل أعمال قاعده الضرر،لا يعقل أن ينفى بقاعده الضرر.

مدفوع بأن ذلك من باب ترجيح ارتكاب أقل الضررين لدفع أكثرهما، فيكون حسنا عقلا،لا أنه ليس ذلك تكليفا ضرريا،و ليس ايجاب الجهاد و الزكاه إلا بدليلهما،لا بدليل نفى الضرر،حتى لا يعقل شمول(لا ضرر)لمثل هذه التكاليف الضرريه.

هذا تمام الكلام فى الطائفه الأولى.

و أما بالنسبه إلى الطائفه الثانيه،فعن (۱)شيخنا العلامه الأنصارى(قدّس سره)حكومه القاعده على العمومات و الاطلاقات الشامله لصوره عروض الضرر،إلا أن حكومتها على مسلكه(قدّس سره)تابعه لنظرها بمدلولها اللفظى إلى التكاليف المجعوله،حتى يكون مفادها:أن الأحكام المجعوله مقصوره على غير صوره الضرر،لا مجرد عدم تشريع حكم ضررى فى الاسلام،فانه معارض محض للدليل الشامل لصوره عروض الضرر.

و عن شيخنا العلامه الاستاذ(قدّس سره)كما فى المتن حمل الأحكام

ص:۴۵۴

۱- ۱) فرائد الأصول المحشى ۲:۱۷۱.

المترتبه على الأفعال بعناوينها الأوليه على كونها اقتضائيه،و حمل القاعده كغيرها من الادله المتكفله لأحكام العناوين الثانيه على كونها فعليه،مدعيا أنه مقتضى التوفيق العرفى بين أدلتهما.

و توضيحه:أن المراد من الحكم الاقتضائى،تاره هو الاقتضائى الثبوتى -و أعنى به ثبوت الحكم بثبوت مقتضيه-و يقابله ثبوته بالفعل بثبوت مختص به فى نظام الوجود.و أخرى هو الاقتضائى الاثباتى،و اعنى به الحكم المرتب على الموضوع بطبعه،من دون نظر إلى عوارضه،من كونه ضرريا أو حرجيا أو غير ذلك.فمع عدم ذلك العارض يكون فعليا،و مع وجوده يكون اقتضائيا،لقيام الدليل على ثبوته لنفس ذات الموضوع،فله اقتضاء ثبوته،و مع عدم المانع يكون فعليا.

و قد بينا فى غير مقام (1):أن الاقتضائى-بالمعنى الأول بالدقه-لا معنى له؛اذ ليس المقتضى بمعنى السبب الفاعلى للحكم إلا الحاكم،و المصلحه عله غائيه،و ليس ذو الغايه،و ما ينبعث عنها فى مرتبه ذات الغايه و مترشحا عنها، ليكون ثبوته بثبوتها.

كما أن المصلحه ليست كالماده القابله للحكم حتى يكون الحكم ثابتا بثبوتها،بنحو ثبوت المقبول بثبوت القابل.

نعم،المصلحه-لمكان ترتبها على الفعل-إذا وجد فى الخارج لها فى مرتبه تقررها الماهوى استعداد ماهوى للدعوه إلى الحكم،بحيث لو لم يكن هناك مانع لأثر وجودها العلمى فى إيجاد الحكم،فالايجاب مثلا له شأنيه الوجود،و الفعل واجب شأني،لكنه ليس هناك ثبوت لشيء بالذات حتى يكون ثبوتا بالعرض

1- 1) منها فى مبحث حجيه الظن نهايه الدرايه 3:التعليقه:145.و منها فى مبحث البراءه التعليقه: 9 و 11.

للحكم،فلا ثبوت للحكم بأى معنى كان.

مضافا إلى أن الكلام فى الانشاء الموجود الذى يتكفله الدليل،فلا ربط له بالثبوت العرضى.و الانشاء المزبور لا محاله منبعث عن داع من الدواعى، فانه بدونه غير معقول،فيدور الأمر بين أحد امور:

إما الانبعاث عن داع الارشاد إلى بيان الملاک و المقتضى.

و إما الانبعاث عن داعى جعل الداعى بالاضافه إلى ذات الموضوع،مع قطع النظر عن العوارض.

و إما الانبعاث عن داعى جعل الداعى اقتضاء،بمعنى أن الحكم إذا كان له ملاـك فى جميع موارد ثبوت الموضوع،فللبعث مقتضى الثبوت،بمعنى الغايه الداعيه،فالانشاء لبيان هذا البعث الحقيقى سنخ وجوده نظير وجود المقتضى بوجود المقتضى،فكما يمكن الانشاء بداعى جعل الداعى فعلا حيث لا مانع منه كذلک يمكن الانشاء بداعى جعل الداعى اقتضاء،بحيث لو لم يكن هناک مانع لكان هذا الانشاء بنفسه مصداقا لجعل الداعى بالفعل،و مع وجوده اقتضائى.

و هذه غايه ما يمكن أن يوجه به الحكم المنشأ بحمله على الاقتضائى.

و إلاّـ فالانشاء بداعى بيان الملاـک إرشاد،لاـ دخل له بحقيقه الحكم،و لاـ يمكن حمل التكاليف الشامله لصوره الضرر على الارشاد،إذ لا يختلف مفادها بالاضافه إلى مورد الضرر و غيره.

كما أن الانشاء بداعى البعث بالاضافه إلى الموضوع بذاته و بطبعه معناه الالتزام بعدم الاطلاق و لا كاشف-حينئذ-عن ثبوت الملاک حتى فى مورد الضرر،سواء قلنا بأن أدله الأحكام بنفسها ظاهره فى الاقتضائيه بهذا المعنى، أو كان ذلک مقتضى الجمع بينها،و بين القاعده و أشباهها،بخلاف ما ذكرناه أخيرا فانه حيث إنه إنشاء بداعى جعل الداعى فالمولويه محفوظه،و حيث إنه جعل

الداعی اقتضاء فلا ینافی الاطلاق لصوره الضرر.

نعم:الانشاء بهذا الداعی دقیق،لا معنی لجعله مقتضی الجمع و التوفیق عرفا.

و یمکن أن یقال فی وجه الجمع بین أدله الأحکام و دلیل نفی الضرر،مع کون النسبه بینهما بالعموم من وجه:إن إطلاق دلیل کل حکم بالاضافه إلی عروض الضرر و عدمه،و إطلاق دلیل نفی الضرر بالاضافه إلی موارده من الوضوء و غیره،و الثانی قابل لأن یکون مقیدا للأول دون العکس،لأن غیر مورد الضرر هو المتیقن من دلیل کل حکم،فیمکن أن یکون له إطلاق بالنسبه إلی عروض الضرر،و یمکن أن لا یکون له إطلاق،بل کان مقصورا علی غیر مورد الضرر،بخلاف دلیل نفی الضرر،فانه متساوی النسبه إلی موارد أدله الاحکام، و لیس بعضها متیقنا بالاضافه إلی بعضها الآخر.

فدلیل نفی الضرر یصلح لأن یکون مقیدا لإطلاق کل واحد من أدله الاحکام بقصره علی غیر مورد الضرر،و لا یصلح دلیل کل حکم لأن یکون مقیدا له بقصره علی غیر مورد ذلک الحکم،لأنه تخصیص بلا مخصص،و تقییده بالجمیع إلغاء له بالکلیه.

و بالجمله:فدلیل نفی الضرر صالح للتصرف به فی أدله الأحکام،و لا تصلح هی للتصرف بها فیه،فتدبر جیدا.

و یمکن أن یقال:أیضا فی وجه التقدیم:أن الحکم إذا لم یکن له مقتضی الثبوت حتی فی مورد الضرر،فهو منفی بعدم المقتضی،فلا معنی لنفیه امتنانا، و إنما المناسب للنفی امتنانا ما إذا کان له مقتضی الثبوت و مقتضی النفی، فیترجح مقتضی النفی فی نظر المنان علی عباده،کما أنه لو لم یکن للحکم مقتضی الاثبات من إطلاق أو عموم کان الحکم منفیا فعلا بعدم قیام الحجه علیه، من دون حاجه إلی نفیه تشریعا امتنانا،فیعلم من قیام المولی مقام المنه علی

عباده بنفيه أنه فی مقام تحديد مقتضی الاثبات بقصره علی غير مورد الضرر و الحرج و نحوهما.

و بهذا المقدار يمكن دعوی التعرض لحال أدله الأحكام،حتی يصح دعوی الحكومه،لا النظر إليها بمدلوله اللفظی.

و أما الكلام بالنسبه إلی الطائفه الثالثه،فلا محيص عن التخصيص لقوه مقتضی ثبوت الحكم،و مقتضی إثباته.

إلا أن الكلام فی ما ادعی من كثره التخصيص،الموجبه لوهن ظهور عموم القاعده المحتاجه إلی جبر وهنه بعمل الأصحاب،كما عن الشيخ المحقق الانصاری (۱)(قدّس سره)أو دعوی خروج الخارج بعنوان واحد،لئلا يكون التخصيص كثيرا،فضلا من أن يكون أكثر.

و قد بينا (۲)ما فيهما عند التكلم فی قاعده الميسور،فراجع.

نعم دعوی كثره التخصيص فی نفسها غير مسموعه.

توضيحه:أنا قد قدمنا (۳)أن الضرر عنوان لنفس النقص فی المال أو العرض أو النفس،و لا يكون عنوانا لسببه؛إذ المعلول لا يعقل أن يكون عنوانا لعلته-سببا كانت أو شرطا أو معدّا-بل العنوان المنتزع بلحاظه كعنوان الضائر أو المضر وصف للعله.

و بعد تعميم الضرر لما يكون عنوانا لعلته نقول:إن العله،تاره تكون مقتضيا،و أخری شرطا،و ثالثه معدّا،فاذا ترتب الضرر من دون وساطه شیء علی علته بأحد الوجوه المزبوره كان مشمولا لقاعده الضرر قطعا.

۱- ۱) فرائد الأصول المحشی:۱۷۲/۲.

۲- ۲) التعليقه:۱۲۱.

۳- ۳) التعليقه:۱۳۶.

و أما إذا توسط بين السبب المقدور،أو الشرط كذلك،أو المعد كذلك واسطه إلى أن انتهى الأمر إلى الضرر،فشأن الواسطه المترتبه قهرا على العله المقدوره شأن نفس الضرر المترتب عليها،فحينئذ توصف بالاختياريه و تكون مشموله للقاعده.

و إن لم يكن للواسطه ترتب على العله المقدوره،فهى على قسمين:

أحدهما:ما إذا كان شرطا،فإن الشرط لا ترتب له على مشروطه،و لا على معده،و إن توقف تأثيرهما عليه،ففى الحقيقه الترتب الطبعى لهما عليه،دون عكسه.

ثانيهما:ما إذا كان معدا آخر فى عرض المعد المقدور،فانه أيضا على الفرض لا ترتب له على المعد المقدور،و بلحاظه يقال:بعدم استناد الضرر إلى موجد المقتضى،أو موجد المعدّ المقدور.

أما الأول،فالفعل الاختيارى الذى يترتب عليه الضرر بواسطه بشرط غير اختيارى،لا يخرج المترتب عليه عن كونه مقدورا بالواسطه،بسبب عدم اختياريه شرطه،كما فى إلقاء النار بالاختيار،فان يبوسه المحل شرط،فاذا حصل اليبوسه لا بالاختيار،و لو بسبب النار لم يكن الاحراق المترتب على الالقاء خارجا عن الاختيار.

و من الواضح أن المقتضى الاختيارى يكون مقتضاه اختياريا،و لو كانت شرائط تأثيره غير اختياريه.

و أما الثانى:فان كان عدم مقدوريه الضرر لعدم كون معداته جميعا اختياريه،فقد عرفت:أنه لا يجب أن يكون شرط تأثيره اختياريا فضلا عن معده.

و لذا لا شبهه فى أنه إذا تقدم المعد الغير الاختيارى ثم وجد المعد الاختيارى،كان المعلول المترتب عليهما اختياريا.

و إن كان عدم المقدوريه لمكان تأخر المعد،الغير الاختيارى الذى يترتب عليه الضرر.

ففيه:أن المناط تحقق التسبيب سواء تقدم المعد الغير الاختيارى أو تأخر فتأجيج النار فيما إذا كان علوّ الهواء مترقبا يوجب الاستناد،كما فى التأجيج فى صوره علوّ الهواء الموجب لالقاء النار على الحطب مثلا.

و إن لم يكن الهواء عاليا و لا فى معرض العلو،فلا تسبيب إلى الاحراق و إن اتفق علو الهواء،فلا يدور التسبيب مدار اختياريه المعدات العرضيه جميعا، و لا مدار تأخر المعد الاختيارى الذى يترتب عليه العلول.

إذا عرفت ذلك،فاعلم إذا تحقق التسبيب إلى الضرر-سواء كان بايجاد مقتضيه أو بايجاد شرطه أو بايجاد معده-كان مستتبعا لما يناسبه من الحكم تكليفا أو وضعا،دون ما إذا لم يتحقق التسبيب،و إن أوجد المقتضى أو الشرط أو المعد، و ليست العله التوليديه قسما آخر من العله،فى قبال المقتضى و الشرط و المعد.

و منه يتضح أن الموارد التى يتوهم فيها استناد الضرر،و مع ذلك لا يقولون فيه بالضمان مثلا خارجه عن الضابط المذكور.

منها:ما إذا وعده بشىء على أن يهب ماله لرحمه،فوهب،و رجع الواعد عن وعده،فانه أضره باذهاب ماله من يده بوعده.

و منها:ما إذا تمتع امرأه،فحبسه حابس إلى أن ذهبت مده التمتع،فانه إضرار من الحابس على المحبوس بذهاب ما بذله للتمتع.

و منها:ما إذا تزوج بامراه جميله أعطى عليها مهرا كثيرا،فقتلها رجل، فانه أضره باذهاب المهر الكثير هدرا.

و منها:ما إذا اشترى دارا مثلا و أخذ عليه كتابا بشهاده الشهود،فقتل الشهود رجل،فانه أضره باسقاط كتابه عن الاعتبار،الموجب من ذهاب ما له

من يده إلى غير ذلك من الموارد الضرريه،التى لا يقولون فيها بالضمان.

و ينـدفع الأول:بأن الوعد و التوعيد،و إن اشتركا فى جعل الداعى إلى فعل الغير بارادته و اختياره،إلا أن الثانى يحقق التسبيب،حيث إنه ليس له بد من فعله،فكان ترتب الفعل على توعيده الذى هو بمنزله المعد لفعله قهرى بخلاف الأول،حيث إن الوعد لا يوجب اللابديه المحققه لترتب الفعل قهرا و لا ينتقض بموارد التغرير،حيث يقولون بالضمان،مع أنه كالوعد فى عدم اقتضاء اللابديه.

و ذلك لأن استقرار الضمان على الغارّ لقاعده الغرور،لا لقاعده الضرر.

و ينـدفع الثانى،بأن الحبس لا يوجب إلا عدم انتفاعه بها،و هو ليس بمال،و أما ما بذله للتمتع،فقد بذله بنفسه بداعى التمتع بازائه،فلا يستند ذهاب المبذول إلا إلى الباذل،و المستند إلى الحابس ذهاب ما ليس بمال.

و لذا لو حبسه عن سكنى الدار كان تفويتا للمنفعه،و هى مال فيضمنه إذا منعه بكل وجه.

و يندفع الثالث بما عرفت،فان بذل المهر مستند إلى الزوج،لا إلى القاتل،و المستند إليه ليس بمال.

و يندفع الرابع،بأن سقوط كتابه عن الاعتبار بقتل الشهود،الذى يمتنع عليهم أداء الشهاده،ليس فى نفسه إضرارا ماليا.

و أما بذل الثمن بإزاء ما اشتراه،فمستند إلى المشترى،و أما عدم تسليم المثمن،فمستند إلى البائع،و أما عدم تمكن المشترى بواسطه عدم الشاهد،فليس بنفسه ضررا ماليا،فلا يضر استناده بالواسطه إلى القاتل.

ص :۴۶۱

و مما ذكرنا يتبين حال نظائره.

فـالتحقيق:إن هـذا العـام،كسـائر العمومـات فى ورود التخصـيص عليها، و ليس فيه تخصـيص كثير،حتى يحتاج إلى الاجوبه الغير الصحيحه.

***

ص :۴۶۲

فهرس المطالب

ص :۴۶۳

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ۹

المقدمة:

تأسّس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية فى أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامى عام ۱۴۲۶ الهجرى فى المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين فى الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراكز القائمة بتوفير المصادر فى العلوم الإسلامية وتبعثرها فى أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية فى أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين فى العلوم الإسلامية وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهى منظمة فى برامج إلكترونية وجاهزة فى مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها.

وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبىّ عليهم السلام

تحفيز الناس خصوصا الشباب على دراسة أدقّ فى المسائل الدينية

تنزيل البرامج المفيدة فى الهواتف والحاسوبات واللابتوب

الخدمة للباحثين والمحققين فى الحوازت العلمية والجامعات

توسيع عام لفكرة المطالعة

تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها فى ملفات الكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية

إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة

الاجتنباب عن الروتينية وتكرار المحاولات السابقة

العرض العلمى البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فى نشر المعلومات

من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات فى مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فى الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمية الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ((sms

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

١.JAVA

٢.ANDROID

٣.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

٧.CHM

٨.GHB

إعداد ۴ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

١.ANDROID

٢.IOS

٣.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقـدم بكلمـة الشـكر والتقـدير إلى مكاتب مراجع التقليـد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسـسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فى تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.
عنوان المكتب المركزی
أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلی، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولی.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir
البريد الالكترونی : Info@ghbook.ir
هاتف المكتب المركزی ٠٣١٣۴۴٩٠١٢۵
هاتف المكتب فی طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ ـ ٠٢١
قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.



مرکز
القائمیه
اصفهان
للبحوث والتحریات الکمبیوتریة
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹